



KAFKA
GESCHICHTE
DER
PHILOSOPHIE
IN EINZEL-
DARSTELLUNGEN

BAND 9

DER AUSKLANG
DER ANTIKEN
PHILOSOPHIE

VON

GUSTAV KAFKA UND HANS EIBL

Library of the
Church Divinity School
of the Pacific

No. _____ Class _____
Ex Dono Rev. F. C. Grant Library
Date _____ 1961 _____

4903

QE23
K11

AUTHOR

Kafka, G.

TITLE

Ausklang der antiken Philoso-
phie und das Erwachen einer neuen
Zeit

BORROWER'S NAME

DATE DUE

CBGTU

Library of the
Church Divinity School
of the Pacific





ALLEGORISCHE DARSTELLUNG DER STOISCHEN UND DER EPIKUREISCHEN PHILOSOPHIE AUS EINEM ANTIKEN TOTENTANZ

(Auf einem Trinkgefäß des Silberschatzes von Boscoreale
im Louvre zu Paris)

Der genügsame Stoiker Zenon, der all das Seinige in einem vollen Sacke bei sich trägt, zeigt verachtungsvoll auf den Schlemmer Epikur, der, einen leeren Sack auf der Schulter, zusammen mit seinem sprichwörtlichen Sinnbild, dem Schweinchen, nach einem erklecklichen Kuchen langt.

Die Siedlung von Boscoreale wurde im Jahre 79 n. Chr. zugleich mit Pompeji durch den Ausbruch des Vesuvs verschüttet.

DER AUSKLANG DER ANTIKEN PHILOSOPHIE UND DAS ERWACHEN EINER NEUEN ZEIT

Von

GUSTAV KAFKA

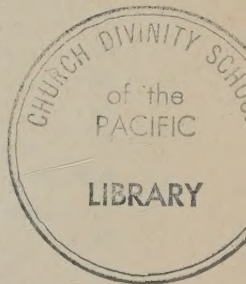
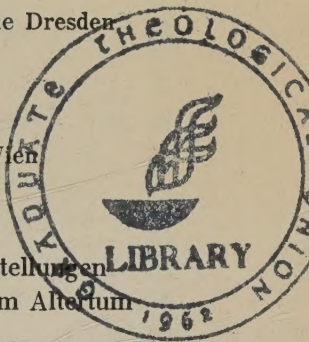
o. Professor an der Technischen Hochschule Dresden
und

HANS EIBL

a. o. Professor an der Universität Wien

Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen
Abt. II. Die Philosophie des Abendlandes im Altertum
Band 9

Mit einer antiken allegorischen Darstellung
der Epikureischen und stoischen Philosophie



VERLAG ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN

1928

13
3
928



Copyright 1928
by Ernst Reinhardt Verlag
München

Münchner Buchgewerbehaus M. Müller & Sohn, München

QE23

K11

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
EINLEITUNG	9—13
I. DIE AKADEMISCHE SCHULE	14—22
Die ältere Akademie	13
Die skeptische (mittlere und neuere) Akademie	18
Der mittlere Platonismus	20
Der Neuplatonismus	21
II. DIE PERIPATETISCHE SCHULE	23—32
Metaphysik	25
Theologie	26
Psychologie	27
Ethik	29
Logik	29
Einfluß des Platonismus	31
III. EPIKUR UND SEINE SCHULE	33—70
1. Äußere Schicksale und innere Entwicklung der Schule	33
2. Die Naturlehre	38
3. Die Erkenntnislehre	44
A. Psychologie	44
B. Erkenntnistheorie	47
4. Die Sittenlehre	58
A. Die Affektenlehre	58
B. Die Tugendlehre	63
5. Die Götterlehre	68
IV. DIE STOA	71—122
1. Äußere Schicksale und innere Entwicklung der Schule	71
2. Die Erkenntnislehre	77
3. Die Naturlehre	87
A. Kosmologie	87
B. Theologie	98
C. Psychologie	103
4. Die Sittenlehre	107

	Seite
V. DIE SKEPSIS	123—153
1. Äußere Schicksale und innere Entwicklung der Schule	123
2. Relativismus und Agnostizismus	127
3. Logik	137
4. Physik	141
5. Ethik	148
VI. EKLEKTIZISMUS UND SYNKRETISMUS	154—219
1. Allgemeiner Charakter der eklektisch-synkretistischen Denkweise	154
2. Eklektiker des 1. Jahrhunderts v. Chr.	159
Cicero	159
Varro	165
Potamon	166
Die Sextier	166
Nigidius Figulus	166
3. Philon von Alexandrien	167
A. Vorläufer Philons	167
B. Die Philosophie Philons	171
a) Gott	175
b) Die Mittelwesen	176
c) Die Materie	183
d) Die Rückkehr zu Gott	184
e) Die Geschichte	192
4. Eklektiker des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr.	201
A. Neupythagoräer	203
B. Pythagoräisierende und eklektische Platoniker	204
C. Plutarch	205
D. Albinos	213
E. Numenios	218
VII. DER NEUPLATONISMUS	220—316
1. Grundrichtungen und Schulhäupter	220
2. Die Prinzipienlehre	223
A. Vorgänger und Mitschüler Plotins	223
B. Plotin	224
a) Das Eine	228
b) Der Geist und die Ideen	230
c) Die Seele	233
d) Die Materie	240
e) Die Theodizee	246
f) Die Rückkehr zu Gott	248

	Seite
C. Nachfolger Plotins	254
a) Amelios und Porphyrios	254
b) Jamblichos und die syrische Schule	256
c) Die pergamenische Schule	261
d) Die athenische Schule	262
Proklos	262
e) Die alexandrinische Schule	266
3. Die Theologie	268
A. Der kulturphilosophische Hintergrund	268
B. Eklektizismus und Christentum	276
a) Kelsos	276
b) Philostratos	281
C. Neuplatonismus und Christentum	284
a) Porphyrios	284
b) Jamblichos	287
c) Sallustios und Julianos	293
D. Der Sieg des Christentums	299
4. Das Universalienproblem	301
Das wissenschaftliche Problem	301
Das weltanschauliche Problem	309
BIBLIOGRAPHIE	317—320
ANMERKUNGEN	321—381

EINLEITUNG

Bedürfte es noch eines Erfahrungsbeweises dafür, daß ein philosophisches System als „Weltanschauung“ immer nur die schöpferische Tat des einsamen Genius sein, aber niemals zur „Wissenschaft“ im Sinn eines lehr- und lernbaren Inbegriffes von Erkenntnissen werden kann, dessen Erweiterung und Vertiefung der getreuen Mitarbeit Gleichstrebender überlassen bliebe, so würde schon die Geschichte der akademischen und der peripatetischen Schule diesen Beweis erbringen. Mit dem Tode des Stifters ist der Boden von Grund aus erschüttert, auf dem das Lehrgebäude erwuchs; die Erben sehen unbemerkte Risse sich verbreitern, müssen hier Stützen anbringen, dort Schutt wegräumen, hier verfallen lassen, dort neu anbauen, und überlassen allmählich, der vergeblichen Arbeit müde, ihren Platz immer ärmlicherem Volke, das sich noch in den Trümmern einstiger Herrlichkeit einzurichten weiß, bis endlich auch der letzte Rest des Vergangenen, die stolze Fassade, zusammenbricht, und die losen Steine von den Anwohnern zu Neubauten, von den Fremden in Museen verschleppt werden. So zeigt die Geschichte philosophischer Schulen überall das Bild eines unaufhaltsamen Niederganges, der nur so lange durch einen vorübergehenden Stillstand aufgehalten erscheint, als die bewahrenden über die zerstörenden Kräfte überwiegen. Je höher der Bau, desto enger die Grundflächen, — desto gewaltsamer wirken daher die Gesetze der geistigen Schwerkraft, und desto schneller tritt der Verfall ein; je niedriger dagegen der Bau, desto breiter kann die Grundlage sein, und desto fester scheint er im Boden zu wurzeln; dort bedarf es der Stützen und Anbauten, die den ursprünglichen Plan bis zur Unkenntlichkeit verändern, — hier dagegen genügt auf absehbare Zeit eine innere Ausgestaltung, die das äußere Bild in seinen wesentlichen Zügen vorerst unberührt läßt. Dort also Neugründungen,

die mit der alten Schule nichts mehr als den Namen gemeinsam haben, hier eifrige Ausleger- und Erklärertätigkeit an den Standwerken im äußeren Rahmen einer Forschungsgemeinschaft, — das sind die beiden Grenztypen, zwischen denen die Geschichte philosophischer Schulen zu verlaufen pflegt und die zugleich in der Geschichte der Akademie und des Peripatos ihre reinste Ausprägung gefunden haben.

Neben diesem Absterben der inneren Lebenskraft hat besonders ein äußerer Umstand zur Erstarrung der antiken Philosophie beigetragen: ihre allmähliche Verstaatlichung. Denn die staatliche Anerkennung einzelner Schulrichtungen und die beamtenmäßige Besoldung einzelner Lehrer mußte naturgemäß dahin wirken, den bisherigen freien Wettbewerb der Schulen untereinander und der Schulangehörigen um die Vorstandschaft¹ hinter den Bemühungen um eine diplomierte Monopolstellung zurücktreten zu lassen. Der erste Schritt auf diesem Wege war die Gründung des Museions in Alexandria unter den Ptolemäern (um 285 v. Chr.), die zugleich ein Schlaglicht auf die immanente Entwicklungstendenz der Aristotelischen Philosophie in der Richtung eines scholastischen „Alexandrinismus“ wirft. Denn wie schon die Ausdehnung in die Breite, die Aristoteles seinem System zu geben vermochte, der Freigebigkeit seiner königlichen Gönner zu danken war, so hatte wiederum der Peripatetiker Demetrios Phalereus, der Schüler des Theophrast, das größte Verdienst um die Errichtung des Museions, — derselbe Demetrios, der, von seinem Vertrauten Kassandros in den Diadochenwirren zum Statthalter Athens eingesetzt, schon dort nicht nur die Lehrfreiheit der Philosophenschulen, sondern auch die staatliche Organisation der Ephebie begründet hatte². Das Museion war nun allerdings nach heutigen Begriffen nicht so sehr eine Lehranstalt als ein Forschungsinstitut, das den an ihm beschäftigten Gelehrten nicht eigentlich eine Besoldung, sondern nur den Unterhalt auf Staatskosten gewährte. Eine ähnliche Bedeutung hatte die Abgabefreiheit, die der athenische Areopag verdienten Scholarchen zuerkennen pflegte³; denn die „demokratische“ Hetze gegen die Philosophenschulen als die „Hochburgen der Reaktion“, die nach Vertreibung des Demetrios Phalereus

durch Demetrios Poliorketes eingesetzt hatte, war nur von kurzer Dauer gewesen⁴. In der römischen Kaiserzeit trat zu der Abgabefreiheit, die ausgezeichnete Philosophen seit Hadrian (117—138) in dem von ihm gegründeten Athenaion zu Rom, seit Antoninus Pius (138—161) in allen Provinzen genossen, noch ein staatlicher Gehalt. Unter Mark Aurel (161—180) erfolgte die erste „Universitätsgründung“ durch die Anstellung staatlicher Professoren der vier Schulrichtungen (Akademiker, Peripatetiker, Epikureer, Stoiker) in Athen, und eine weitere kaiserliche Universität wurde von Konstantin I. im Jahre 326 in Byzanz errichtet. Unterdessen aber hatten sich neben diesen kaiserlichen Universitäten fast in allen bedeutenden Orten des Imperiums städtische Hochschulen entwickelt, an denen ebenfalls die Gelegenheit zu rhetorischen, philosophischen, juristischen und medizinischen Studien gegeben war⁵.

Hatte der Staat von Anfang an ein Aufsichtsrecht über die Schulen beansprucht, sofern er die Bekleidung des Scholarchats — vermutlich wegen der damit verbundenen Dotationen — in der Regel von dem Besitze des römischen Bürgerrechts abhängig machte, so behielt er sich seit Mark Aurel nicht nur das Recht der Professorenernennungen vor, welches vom Kaiser oder seinem Stellvertreter ausgeübt wurde, sondern scheint auch einer staatlichen Behörde die Auswahl unter den Bewerbern auf Grund einer Prüfung übertragen zu haben⁶. Durch den Codex Theodosianus wurde die Universitätsverfassung bis ins einzelne festgelegt. Die Prüfung der Bewerber um das Lehramt erstreckte sich nicht nur auf die wissenschaftliche Befähigung, sondern auch auf die sittliche Führung; war das Ergebnis der Prüfung ein befriedigendes, so erhielt — um die modernen Ausdrücke auf die antiken Verhältnisse anzuwenden — der „Habilitand“ zunächst die „*venia legendi*“ als „Privatdozent“, d. h. das Recht, öffentliche Vorlesungen abzuhalten. Zum besoldeten „ordentlichen Professor“ konnte er aber erst auf Grund einer „Berufung“ ernannt werden. Den Vorschlag erstattete die Prüfungsbehörde, die Entscheidung über den Vorschlag und die Ernennung blieb dagegen dem Kaiser oder dem städtischen Senat vorbehalten. Die Professoren erhielten neben den Geldbezügen, die sich aus einem festen Gehalt und den

Kolleggeldern zusammensetzten, noch erhebliche Naturalbezüge und genossen besondere Privilegien. Auch das Titelwesen spielte bereits eine gewisse Rolle: so sollte z. B. Themistios (s. S. 31) dadurch für Byzanz gewonnen werden, daß ihm der Titel eines „Geheimrates“ (Senator) angeboten wurde, und die Professoren am byzantinischen Kapitol konnten nach zwanzigjähriger Lehrtätigkeit und nochmaliger Begutachtung durch den Senat zu „Grafen“ (*comites*) ernannt werden⁷.

In dieser Organisation erhielten sich die Universitäten, bis die Aufsaugung der hellenistischen durch die christliche Philosophie vollendet war. Am frühesten scheint — soweit sich aus dem Fehlen der Angaben über die Nachfolge der Schulvorstände ein Schluß ziehen läßt — die Epikureische, gegen Ende des 3. Jahrhunderts die stoische und die peripatetische Lehrkanzel in Athen verwaist zu sein, und die übriggebliebene, etwa seit Julian (361/3) nachweislich von Neuplatonikern besetzte, aber von den Christen heftig angefeindete akademische Lehrkanzel wurde schließlich durch Justinian (im Jahre 529) formell aufgehoben. In Byzanz erhielt sich die Universität bis zum Jahre 602; sie wurde im Jahre 612 durch eine christliche Patriarchenschule ersetzt, die bis zum Jahre 725 bestand und um das Jahr 850 als Gegengewicht gegen die arabische Hochschule zu Bagdad wieder erneuert wurde, ohne daß es ihr allerdings gelang, auf das geistige Leben der Zeit einen tiefer reichenden Einfluß zu gewinnen.

Während so die autochthone griechische Philosophie im Abendlande immer mehr verfiel und schließlich eine Zuflucht an den Herrscherhöfen des Ostens suchte (s. S. 21, 32, 266), war unterdessen im Osten ein neues geistiges Leben erwacht, das, aus einem durchaus verschiedenen Weltgefühl erwachsen, schon in seinen ersten Regungen auf das Abendland übergriff. Das größte Ereignis der spätantiken Geistesgeschichte, das Eindringen biblischer Theologie in die griechische Geisteswelt, vollzieht sich in zwei Phasen, die rasch aufeinander folgen; die erste ist die alexandrinische Religionsphilosophie des Juden Philon von Alexandria, der die Theologie des A. T. mit der griechischen Philosophie vereinigt; die zweite, in welcher auch die Lehren des Evangeliums mit der hellenischen Weisheit und der Theosophie des Philon verbunden werden, beginnt

schon mit dem Prolog des Johannesevangeliums, erreicht einen Höhepunkt in der christlichen Religionsphilosophie der Alexandriner Klemens und Origenes und wirkt weiter durch das ganze Mittelalter. Wenn früher das Schicksal der großen klassischen Systeme des Platon und Aristoteles verglichen wurde mit dem einer vollendeten Architektur, die zerfällt und ihre Bausteine an ärmlichere Behausungen hergeben muß, so läßt sich das Eindringen der biblischen Theologie in die antike Philosophie dem Vorgange vergleichen, daß antike Tempel als christliche Kirchen benützt oder zu solchen umgebaut oder ergänzt, oder Säulen und Gebälke zum Bau einer nach selbstherrlichem Grundriß entworfenen Basilika verwendet werden. Vorbereitet ist diese philosophisch-religiöse Synthese durch Wandlungen innerhalb der griechischen Philosophie selbst, nämlich durch den Eklektizismus und die Annäherung der philosophischen Schulen aneinander, ferner durch das Anwachsen religiöser Bewegungen in der römisch-hellenistischen Welt, welche geistesgeschichtlichen Vorgänge in der Architektur ihren Ausdruck finden einerseits in der Verbindung der drei griechischen Baustile mit dem Bogenbau, andererseits in dem Eindringen orientalischer Motive in die hellenistisch-römische Formsprache. Zur Zeit Philons ersteht bereits die geistige Macht, die in der Folge sich als der Mittelpunkt erweisen wird, um den sich das gesamte Erbe der Antike gruppiert, das Christentum. Von ihm zu sprechen, ist nicht Aufgabe dieses Buches. Da man aber die Geistesgeschichte der späten Antike in ihrem wirklichen Zusammenhange nicht sehen kann ohne das Christentum, so muß man sich dieses, als die werdende geistige Großmacht, beständig hinzudenken. Was sich außerhalb des Christentums gestaltet, wird durch das Wachstum und den Sieg dieser Macht teils zum Untergang, teils zum Einbau in eine dem Christentum kongeniale Philosophie prädestiniert. Das ist auch das Schicksal der größten außerhalb des Christentums aufkommenden Erscheinung, des Neuplatonismus.

I. DIE AKADEMISCHE SCHULE

Äußerlich gliedert sich die Geschichte der Akademie in vier Abschnitte wesentlich verschiedenen Charakters: die sogenannte ältere, im eigentlichen Sinn Platonische Akademie (347/8—268/4), die skeptische Akademie (268/4 bis 110/9), die synkretistisch-eklektische (110/9 bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr.) und die neuplatonische (von der Mitte des 3. bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts in Athen, bis zur Mitte des 7. Jahrhunderts in Alexandria). Dabei besteht nur insofern eine zeitliche Lücke, als über die Nachfolge der Schulvorstände in Athen von der Mitte des 1. vorchristlichen bis zur Mitte des 3. nachchristlichen Jahrhunderts bloß mangelhafte Überlieferungen vorliegen; die Zeitgeschichte lehrt jedoch, daß die akademische Philosophie auch in dieser Zeit keineswegs erloschen war, sondern an anderen geistigen Mittelpunkten des Imperiums, wie namentlich in Rom und Alexandria, unverminderten Einfluß besaß.

Als aufeinanderfolgende Schulhäupter der älteren Akademie sind überliefert Speusippos und Xenokrates, beide noch Schüler Platons, Polemon und Krates. Die Fortbildung der Platonischen Philosophie scheint bei jenen mehr nach der metaphysischen, bei diesen mehr nach der ethischen Seite erfolgt zu sein⁸.

Die Metaphysik Platons war, soweit sich aus der Kritik des Aristoteles entnehmen läßt, schließlich in die Lehre von den Idealzahlen eingemündet. Auch in dieser Lehre bleibt die grundsätzliche Trennung der idealen von der sinnlichen Welt erhalten, nur daß die Idealzahlen als Repräsentanten des idealen Seins an die Stelle der Ideen getreten sind; zugleich schiebt sich zwischen Ideen und Sinnenwelt eine mittlere Gattung des Seienden, die „mathematischen“ Zahlen, von denen sich die Idealzahlen in gewisser Hinsicht wie die Ordinal- von den Kardinalzahlen unterscheiden: auch die Idealzahlen besitzen eine Rang-

ordnung, aber die Einheiten, aus denen jede Idealzahl besteht, lassen sich mit den Einheiten, aus denen die anderen Idealzahlen zusammengesetzt sind, weder vergleichen noch additiv verbinden⁹. Die Aristotelische Kritik richtete sich sowohl gegen den *χωρισμός*, die „Trennung“ des idealen von dem sinnlichen Gebiete, wie gegen die Trennung der idealen von den mathematischen Zahlen. Dieser Kritik konnte man sich auf doppeltem Wege zu entziehen suchen: das eine Mal durch Aufgabe der Idealzahlen und einzige Beibehaltung der mathematischen Zahlen¹⁰; dies scheint der Weg gewesen zu sein, den *Speusippos* beschritten hat, und der, konsequent weiter verfolgt, zu einem neuen, nicht mehr metaphysischen, sondern erkenntnistheoretischen Begriff der Idealität führen mußte. Daß sich *Speusippos* einem solchen Begriffe der mathematischen Idealität angenähert hat, geht mittelbar daraus hervor, daß *Aristoteles* seiner Lehre die *Pythagoräische* entgegenstellt, welche die Zahlen nicht von den Dingen „getrennt“, sondern sie als „Bestandteile“ der Dinge aufgefaßt habe¹¹; hier scheint also *Aristoteles* in seinem Kampfe für die Immanenz den Gedanken *Speusipps* in seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung gar nicht erfaßt zu haben¹². Andererseits ist sich aber offenbar *Speusippos* insofern nicht ganz treu geblieben, als er die Einheit dennoch als metaphysisches Prinzip behandelt und der „Vielheit“ (*πλῆθος*) in demselben Sinne wie *Platon* dem „Großen und Kleinen“ gegenübergestellt hat¹³.

Der andere Weg führte zur Aufgabe der mathematischen Zahlen oder, genauer gesagt, zu ihrer Identifizierung mit den Idealzahlen und weiterhin mit den Ideen unter Beibehaltung der grundsätzlichen metaphysischen Trennung des idealen vom sinnlichen Gebiete; dies ist die Lehre des *Xenokrates*, die allerdings, wie schon *Aristoteles* erkennt, nicht eigentlich einen Fortschritt, sondern eher einen Rückschritt bedeutete, weil sie beide Schwierigkeiten: die „Trennung“ der Ideen von den Sinnendingen und die Unmöglichkeit, Metaphysisches in mathematischen Begriffen auszudrücken, gleichermaßen in sich vereinigte. Folgerichtig war allerdings von diesem Standpunkte die Entgegensetzung von Einheit und Vielheit oder „unbestimmter Zweiheit“ im Sinne eines formgebenden und

eines formempfangenden metaphysischen Prinzips¹⁴. Mit diesem Gedankengang kreuzt sich jedoch bei Xenokrates ein anderer. Die Eins hatte schon in der megarischen Schule nicht so sehr ein metaphysisches als vielmehr ein ethisches Prinzip, das Prinzip des Guten, bedeutet und behielt diese ethische Färbung auch in der Platonischen Lehre von den Idealzahlen bei, sofern sie das Prinzip der Begrenzung gegenüber dem Unbegrenzten darstellte. Man konnte diese Gleichsetzung des formgebenden Prinzips mit dem Prinzip des Guten verwerfen, um das formempfangende Prinzip nicht schlechthin mit dem Prinzip des Bösen identifizieren zu müssen, wie dies als Lehre des Speusippos überliefert ist¹⁵; vollzog man aber jene Gleichsetzung, so ließ sich die Konsequenz nicht abweisen, das formempfangende Prinzip als ethisches Prinzip des Bösen anzuerkennen. Platon selbst schwankt noch in seiner Deutung des bösen Grundprinzips: einerseits scheint es ihm in der formempfangenden Materie als dem Prinzip des Chaos zu liegen¹⁶, andererseits führt ihn die Frage nach dem Ursprung des Chaos — dieselbe Frage, die Epikur den Anstoß zu selbständigem Denken gegeben haben soll¹⁶, — zu der Annahme einer bösen Weltseele als eines formgebenden bösen Prinzips, dem die Materie als formempfangendes Prinzip an sich ebenso indifferent gegenübersteht wie dem formgebenden guten Prinzip¹⁷. Ob nun Xenokrates die unbegrenzte Zweiheit dem bösen, eine andere Zweiheit dem indifferenten Prinzip gleichgesetzt hat¹⁸, mag dahingestellt bleiben; das eine scheint sich jedoch, besonders aus den Beziehungen, die Plutarch zwischen seiner eigenen Deutung des Osiris-Mythos und der Platonischen Lehre herzustellen sucht (Osiris sei das gute, Typhon das böse formgebende, Isis das indifferente formempfangende Prinzip¹⁹), mit hinreichender Sicherheit zu ergeben, daß Xenokrates in derselben Weise zwischen einem göttlichen, vernünftigen, olympischen Prinzip des Guten, einem dämonischen, begehrliehen, titanischen Prinzip des Bösen und einem passiven und indifferenten formempfangenden Prinzip unterschieden hat²⁰. Wie diese Dämonologie an die Epinomis anknüpft²¹, so dürfte sie auf die Späteren nicht ohne Wirkung geblieben sein, nicht nur innerhalb der eklektisch-synkretistischen Akademie, wie namentlich bei Plutarch und der neupythagoräischen Schule,

sondern auch innerhalb der Stoa, wie namentlich bei Poseidonios²².

Aber auch in anderer Hinsicht darf die Bedeutung der beiden ersten Schulhäupter für die Folgezeit nicht unterschätzt werden. So ist von Speusippos bereits ein Argument gegen die Möglichkeit der Definition überliefert, das in der Skepsis wieder aufgenommen wurde, daß nämlich das Wissen um die wesentlichen Merkmale ein Wissen um eine unendliche Vielheit von Bestimmungen voraussetzen würde²³. Auf naturphilosophischem Gebiete scheint die Lehre des Xenokrates von den unteilbaren Elementarkörperchen²⁴ den Widerspruch seines Schulgenossen Herakleides Pontikos herausgefordert und ihn zur Aufstellung der Lehre von den teilbaren Elementarkörperchen (*ἄναρμοι ὄγκοι*) veranlaßt zu haben, die später durch Asklepiades von Bithynien (gegen Anfang des 1. Jahrhunderts v. Chr.) in Epikureische und medizinische Kreise Eingang fand²⁵. Aber auch auf ethischem Gebiete finden sich Anknüpfungspunkte an spätere Systeme, ja die Ethik Speusipps läßt sich schon in ihrem Ideal der Aochlesie²⁶ sowohl mit der stoischen und Epikureischen wie mit der skeptischen Moral in Verbindung bringen: durchaus stoisch klingt der dem Speusippos und Xenokrates gemeinsame Satz, daß der Besitz der Tugend allein zu der im naturgemäßen Verhalten begründeten Glückseligkeit genüge²⁷; aus dem Zugeständnis, daß der Schmerz ein Übel sei, konnte mit Epikur die Gleichsetzung der Lust mit dem Guten gefolgert werden, obgleich Speusippos diese Folgerung ausdrücklich ablehnte²⁸; die Lehre schließlich, das Gute könne nicht am Anfang, sondern nur am Ende der Entwicklung stehen²⁹, läßt sich nicht auf Platon zurückführen und noch viel weniger in das Aristotelische System einfügen, zeigt aber immerhin eine gewisse Verwandtschaft mit der skeptischen Lehre von der Glückseligkeit als dem natürlichen Ergebnis des tugendhaften Lebens³⁰. Und wenn Xenokrates alle Philosophie aus dem Drange nach Überwindung der inneren Unruhe (*ταραχή*) ableitete³¹, so liegt auch darin eine weitgehende Annäherung an das Glückseligkeitsideal aller drei, besonders aber wiederum der skeptischen Schule.

Scheint daher die Spannung zwischen den ethischen Grundanschauungen der Sokratischen Schulen, welche

Platon in seiner Ethik zu überwinden versucht, schon in den Morallehren seiner beiden ersten Nachfolger wieder unausgeglichener hervortreten, so prägt sich ein solches Auseinanderstreben in der Folgezeit noch deutlicher aus. Kann etwa Eudoxos, der berühmte Mathematiker und Astronom, der noch zum Schülerkreise Platons gehörte, nur als Anhänger Aristipps und Vorläufer Epikurs bezeichnet werden, sofern er die Gleichsetzung des Guten mit der Lust darauf begründete, daß sie ebenso den natürlichen Gegenstand alles Strebens wie der Schmerz den natürlichen Gegenstand des Widerstrebens bilde³², so war diese Abweichung von der Platonischen Lehre allerdings so stark, daß sich Speusipp in seiner Ethik ausdrücklich gegen sie verwahren mochte (s. o.). Die gleiche Berufung auf die Naturgemäßheit, nur im stoischen Sinne abgewandelt, findet sich aber bei Polemon und, wie sich aus seinem vertrauten Verhältnis zu Krates entnehmen läßt³³, wohl auch bei diesem letzten Schulvorstand der älteren Akademie, freilich mit einer wesentlichen Abschwächung des durchaus unplatonischen Rigorismus der anderen Schulen: das naturgemäße Leben schließt eben den Genuß der natürlichen Güter als Voraussetzung der vollkommenen Glückseligkeit ein³⁴. Berichtet endlich die Überlieferung von einer gleich innigen Freundschaft zwischen Krantor und Arkesilaos wie zwischen Polemon und Krates³⁵, so drückt sich bei Krantor diese Hinneigung zur skeptischen Denkrichtung auch darin aus, daß er die stoische Apathie als unerreichbar und unmenschlich verwirft und ihr die Metriopathie als Glückseligkeitsideal gegenüberstellt³⁵.

Die skeptische Akademie umfaßt die beiden Richtungen, die man von alters her im Gegensatz zur älteren als die mittlere und neuere Akademie zu bezeichnen pflegte. Begründer der mittleren Akademie ist Arkesilaos (315/4—241/40), der das Scholarchat in den Jahren 268/4 übernahm, Begründer der neueren Akademie der um ein Jahrhundert jüngere Karneades³⁶. Mit Kleitomachos, dem dritten Nachfolger des Karneades, der im Jahre 110/9 freiwillig aus dem Leben schied, erlischt die skeptische Akademie. Zwar werden Philon von Larissa und Antiochos von Askalon, die beiden Nachfolger des Kleitomachos

(um die Wende und im letzten Viertel des 1. Jahrhunderts v. Chr.), gelegentlich noch zur neueren Akademie gerechnet, doch beginnt bei ihnen bereits jene Rückwendung von der Skepsis zum Dogmatismus, die sich in der dritten Periode der Akademie immer deutlicher ausprägt.

Daß überhaupt ein skeptischer Geist in die mittlere und neuere Akademie einzudringen vermochte, könnte auf den ersten Blick Befremden erregen, erscheint jedoch vom Standpunkt einer Psychologie der Weltanschauungen keineswegs unbegreiflich. Denn der Sokratisch-Platonische Rationalismus ruht durchaus auf dem Grunde der Herakliteischen Lehre vom ewigen Fluß der Dinge, der schon bei den Eleaten im Sinne einer absoluten Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung ausgedeutet wurde³⁷. War aber einmal das Mißtrauen gegen die Wahrnehmung als die Grundlage aller Erkenntnis erwacht, so konnte es sich um so leichter zu einer allgemeinen Skepsis erweitern, als auch auf rationalem Gebiete kein Geringerer als Sokrates sich immer wieder vor unlösbare Antinomien gestellt sah und seine Unwissenheit bekennen mußte³⁸. So entwickelten sich skeptische Neigungen schon in den Sokratischen Schulen, und daß vollends die Akademie in skeptisches Fahrwasser geriet, ist nicht verwunderlicher, als daß sich etwa der moderne Positivismus und Physiologismus in seiner Lehre von der Subjektivität der Wahrnehmung — trotz aller Gegnerschaft im einzelnen — auf Kant als seinen Kronzeugen zu berufen pflegt³⁹.

Indessen hat die skeptische Akademie, soweit es sich übersehen läßt, zur Fortbildung der skeptischen Lehre nur durch die Zuspitzung der dialektischen Waffen beigetragen, in deren Anwendung die Schüler Platons allerdings Meister sein mußten. Auf den philosophischen Gehalt ihrer Lehren wird daher im Zusammenhang der skeptischen Schule zurückzukommen sein. Nur so viel sei vorausgeschickt, daß sich der radikale Relativismus der orthodoxen Skepsis schon in der mittleren und neueren Akademie zu einem gewissen Probabilismus abschwächt, indem Arkesilaos auf ethischem, Karneades auch auf theoretischem Gebiete eine Wahrscheinlichkeit (*εὐλογον* bei Arkesilaos, *πιθανόν* bei Karneades) anerkennt⁴⁰. Bei Philon wird die Wahrscheinlichkeit bereits zu einem

Gradmesser der Annäherung an die Wahrheit, während Antiochos mit fliegenden Fahnen in das Lager des Dogmatismus zurückkehrt und die Übereinstimmung der richtig verstandenen akademischen, peripatetischen und stoischen Philosophie in ihren Grundzügen behauptet.

Der synkretistische Eklektizismus, welcher die dritte Periode der Akademie, den sogenannten mittleren Platonismus, kennzeichnet und sich nach dem Gesagten bis auf Philon zurückverfolgen läßt, wurzelt somit schon in jener Milderung der radikalen Skepsis, welche die mittlere und neuere Akademie vollzogen hatte. Aber das Kompromiß zwischen Skepsis und Dogmatismus, welches die akademische Wahrscheinlichkeitslehre anstrebte, war mit dem Auftreten des Antiochos unmöglich geworden; in dem neu entbrennenden Kampfe lag der Vorteil indessen von Anfang an auf seiten der Akademie, weil sich die radikale Skepsis auf die Dauer nicht gegen eine Lehre zu halten vermochte, deren Einfluß sich gerade durch ihren populär-philosophischen Einschlag immer mehr zu erweitern bestimmt war.

Die geistesgeschichtliche Bedeutung dieser Periode liegt fast ausschließlich darin, daß sich ihre Vertreter infolge ihrer eklektischen Neigungen aufs eingehendste mit den verschiedenen Systemen früherer Denker befaßten. Auf diese Weise blieb, bevor noch eine systematische Geschichtschreibung der Philosophie versucht wurde, durch Wiederholung oder Widerlegung, wenn auch zum Teil nur in unklarer und mißverständlicher Darstellung, viel von dem Gedankengut älterer Systeme erhalten. So wertvoll daher solche Berichte sind, besonders soweit sie Aufschluß über verlorengegangene Werke oder über bloß mündlich erhaltene Lehren enthalten, so wenig können ihre Verfasser Anspruch auf eine Würdigung als selbständige Denker erheben. Sicherlich hängt dieser Verfall der Philosophie aufs engste damit zusammen, daß Athen mit seiner politischen auch seine geistige Bedeutung eingebüßt und Rom, das nie der Sitz der Musen gewesen war, den Platz Athens als Mittelpunkt des geistigen Lebens eingenommen hatte; so mußte die Philosophie in demselben Maße verflachen, in dem sie als Mittel zur „höheren Bildung“ in breitere Kreise drang. Und wie im bürgerlichen Leben Roms die Angehörigen der freien

Berufe einen Patron zu suchen pflegten, so wird es auch unter den Philosophen immer mehr Sitte, sich der Gefolgschaft eines großen Namens anzuschließen, statt mit unzureichenden Mitteln einen Kampf um das geringe geistige Eigentum zu führen. Aber alle diese Platoniker, von denen im Zusammenhange des synkretistischen Eklektizismus ausführlicher zu reden sein wird, haben nichts Selbständiges geschaffen, sondern bloß Überliefertes aufbewahrt, soweit ihre Fassungskraft es gestattete, sie alle sind, um eine geläufige Unterscheidung anzuwenden, nicht zu Systematikern der Philosophie geworden, sondern — freilich wider Willen — ihre Historiker geblieben. Nur Plutarch nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als er, freilich mehr von dunklen Ahnungen als von klaren Erkenntnissen geleitet, die Rückkehr zu Platon auf einem Wege versuchte, der dann später von den Neuplatonikern mit vollem Bewußtsein eingeschlagen wurde.

Bevor allerdings der Neuplatonismus in die akademische Nachfolge eintrat, hatte er schon mehr als ein Jahrhundert der Entwicklung hinter sich. Nachdem die Lehre durch Ammonios Sakkas und seinen Schüler Plotin (203—269 n. Chr.) zu Alexandria begründet worden war, fand sie zunächst auf dem Umwege über Rom unter den syrischen Philosophen (Jamblichos, gest. um 330) Verbreitung, wurde von diesen (Aidesios) nach Pergamon übertragen und faßte von hier aus durch Vermittlung eines sonst unbekannten Priskos, der im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts das akademische Scholarchat übernahm, in Athen festen Fuß. Ihr bedeutendster Vertreter war Proklos (410 bis 485).

Diese vierte, neuplatonische Akademie hat mit der alten Akademie nur mehr den Namen gemeinsam. Es ist freilich das Schicksal jedes philosophischen Genius, daß seine Nachfolger nur so viel aus ihm herauslesen können, wie sie in ihn hineinzulesen vermögen. So aufrichtig daher die Überzeugung der Neuplatoniker gewesen sein mag, die wahre Lehre Platons aus jahrhundertelanger Entstellung befreit zu haben, so ist doch ihre Gedankenwelt von der Platons grundverschieden und konnte ihrerseits nur aus jener Kontamination der Begriffe erwachsen, die sich in der Zwischenzeit vollzogen hatte. Daher trägt auch die

neuplatonische Philosophie den Stempel einer verfallenden Zeit; wenn ihr trotzdem eine viel größere philosophische Bedeutung zukommt als den übrigen Schulen, die sich an Platon anschlossen, so liegt der Grund darin, daß sie, selbst zum Absterben bestimmt, dennoch den fruchtbarsten Nährboden für ein neues geistiges Leben abgab, das sich unterdessen entfaltet hatte: für die christliche Philosophie. Und umgekehrt war es gerade wieder das Christentum, das durch die Neubegründung der Akademie zu Byzanz in der Mitte des 11. Jahrhunderts (Michael Psellos) die Platonische Tradition vor der Vergessenheit und der Überwucherung durch den Aristotelismus bewahrte.

II. DIE PERIPATETISCHE SCHULE

Die Lehre Platons, Weltanschauung im tiefsten Sinne des Wortes, hatte sich nicht eigentlich, ja nicht einmal im Geist ihres Urhebers, zu einem geschlossenen wissenschaftlichen System verdichtet. Daraus erklärt sich die Verschiedenheit der Standpunkte, von denen aus eine Fortbildung dieser Lehre versucht werden konnte und auf die sich die einzelnen akademischen Richtungen zurückführen lassen; daraus erklärt sich ferner, daß schon die ersten Nachfolger Platons in der Beantwortung der grundlegenden Frage nach dem Verhältnis von Idee und Sinnenwelt zu so abweichenden Ergebnissen gelangten; daraus erklärt sich schließlich, daß die philosophischen Persönlichkeiten des akademischen Kreises trotz der Mangelhaftigkeit der Überlieferung mit hinreichender Schärfe aus dem geistesgeschichtlichen Hintergrund hervortreten.

Die Aristotelische Lehre hingegen verdankt gerade ihrer „Wissenschaftlichkeit“ den geschlossenen systematischen Zug; an den philosophischen Grundlagen dieses Systems war nicht zu rütteln: es konnte nur im Ganzen angenommen oder abgelehnt werden. Die Aristoteliker blieben daher in viel eigentlicherem Sinne „Schüler“ ihres Meisters als die Platoniker; denn mit der Annahme des Systems waren der philosophischen Selbständigkeit des Einzelnen verhältnismäßig enge Grenzen gesetzt: was zu tun übrigblieb, war entweder eine Erweiterung der empirischen Arbeitsgebiete oder eine Kanonisierung des philosophischen Gehaltes. So entwickelte sich in der peripatetischen Schule einerseits eine rege Tatsachenforschung, andererseits eine emsige Hermeneuten- und Exegetentätigkeit, ja man könnte füglich eine mathematisch-physikalische und eine philologisch-historische Richtung innerhalb des Peripatos unterscheiden. Freilich lassen sich beide Richtungen nicht allzu scharf voneinander trennen; denn obwohl die vorwiegend philologisch-

historische Tätigkeit der Schule, das Sammeln und Kommentieren der Aristotelischen Schriften, erst in der Folgezeit, etwa seit Andronikos von Rhodos (um 70 v. Chr.), dem ersten Herausgeber und Erklärer der Werke des Aristoteles und Theophrast, einsetzt, sind historische Studien doch schon aus der ersten Zeit des Peripatos überliefert: so die Geschichte der Physik von Theophrast aus Eresos, dem Nachfolger des Aristoteles im Scholarchat, die Geschichte der Musik von Aristoxenos aus Tarent, die Kulturgeschichte Griechenlands von Dikaiarchos aus Messene; nur erscheinen diese Untersuchungen noch nicht als Selbstzweck, sondern dienen ganz in Aristotelischem Geiste als Grundlage systematischer Forschungen, die sich bei Theophrast vornehmlich auf botanischem, bei Aristoxenos auf musiktheoretischem, bei Dikaiarchos auf politischem Gebiete bewegen. Die Physik im engeren Sinn wird durch Straton aus Lampsakos, den Nachfolger Theophrasts im Lehramte, die Astronomie durch seinen Schüler Aristarch aus Samos gefördert, der als erster das heliozentrische System auf Beobachtung und Berechnung zu begründen versuchte. Natürlich setzten solche physikalische Studien, wie besonders die harmonischen des Aristoxenos und die astronomischen des Aristarch, eine gründliche Beschäftigung mit der Mathematik voraus; doch scheint hinter dieser angewandten die reine Mathematik in der peripatetischen Schule einigermaßen zurückgetreten zu sein, im Gegensatz zur Akademie, wo die reine Mathematik — allerdings wieder vorwiegend aus metaphysischen und später aus mystischen Neigungen — gepflegt wurde und von wo sie dann erst später, insbesondere seit der Aufnahme des Neuplatonismus, in den Peripatos überging. Andererseits entwickelten sich im 2. Jahrhundert n. Chr., also gerade in der Zeit einer Vorherrschaft des philologisch-historischen Interesses, zwei naturwissenschaftliche Systeme, die von da ab die Jahrhunderte beherrschen sollten: die Astronomie des Ptolemaios und die Medizin Galens, deren philosophische Grundrichtung trotz allen eklektischen Beimengungen ein ausgesprochener Aristotelismus bildet.

Aber diese Ausnahmen ändern nichts an der Tatsache, daß sich die Geschichte der Aristotelischen Schule in zwei

Perioden gliedert, deren allgemeine Grundzüge durch das Überwiegen einer physikalisch-mathematischen und einer philologisch-historischen Denkrichtung bestimmt sind. Die erste Periode zählt zu ihren bedeutendsten Vertretern Theophrast und Straton und reicht, wie gesagt, bis zu Andronikos von Rhodos, während in der zweiten Periode nur mehr Alexander von Aphrodisias (um die Wende des 2. Jahrhunderts n. Chr.) als eigenartige Persönlichkeit hervorragt; kurz nach ihm scheint das athenische Scholarchat verwaist zu sein, und es läßt sich schwer entscheiden, ob der Peripatos nach der nunmehr einsetzen- den und immer inniger werdenden Verschmelzung mit dem Neuplatonismus noch als selbständige Schule fort- bestanden hat.

Daß sich gerade die älteren Peripatetiker vornehmlich auf physikalisch-mathematische Studien verlegten, er- scheint deshalb leicht begreiflich, weil auf diesem Gebiet auch innerhalb der Grenzen des Systems noch wissen- schaftliches Neuland erobert und damit eine gewisse gei- stige Selbständigkeit gewahrt werden konnte, deren die Schule zur Begründung ihres Bestandes und Ansehens be- durfte. Daß aber jene systematischen Bindungen in den ersten Peripatetikergenerationen noch keineswegs zu dem *sacrificium intellectus* der bloßen Kommentatoren geführt hatten, sondern noch Äußerungen eines kritischen Geistes zuließen, ergibt sich am deutlichsten aus einem Fragment des Theophrast, das dem Nachweis grundlegender Schwie- rigkeiten in der Aristotelischen Metaphysik, besonders im Begriff des unbewegten göttlichen Bewegers, gilt⁴¹. Der Zweck dieses aus dem Zusammenhang gerissenen Frag- mentes läßt sich allerdings nicht feststellen; daß sich Theophrast bei der Aufzählung jener Aporien beruhigt oder sie zum Anlaß einschneidender Änderungen an der Aristotelischen Lehre genommen haben sollte, ist bei seiner sonstigen Gefolgstreue gegen den Meister gleich un- wahrscheinlich, vielmehr dürfte sie nach dem Vorgange des Aristoteles nur als eine vorläufige Gegenüberstellung des Für und Wider gedient haben, der dann schließlich doch eine Entscheidung im orthodoxen Sinne folgte. Immerhin zeigt schon dieses Fragment den einen Pol, um den das Denken jener ersten Aristoteliker kreiste: den Be- griff Gottes und seines Verhältnisses zur Welt; den zweiten

Pol bildet die Lehre von der Seele und ihrer Unsterblichkeit, so daß sich der im eigentlichen Sinne philosophische Problemkreis jener Epoche nicht unpassend mit der Frage Augustins nach Gott und der Seele⁴² umgrenzen ließe. Schon an diesem Punkte bereitet sich daher die innige Verbindung vor, welche die Aristotelische Lehre späterhin — wenn auch vorwiegend unter Vermittlung des Neuplatonismus — mit der christlichen Philosophie einzugehen bestimmt war und die ihren ersten augenfälligen Ausdruck darin fand, daß der Peripatetiker *Anatolios* in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. zum Christentum übertrat und das alexandrinische Scholarchat mit dem Bischofsstuhl zu Laodikeia vertauschte.

Allerdings läßt gerade die *theologische Spekulation* schon deutlich das Eindringen fremden Gedankengutes in die Aristotelische Lehre erkennen. Daß etwa der „Physiker“ *Straton* mit dem durchaus unphysikalischen Begriff des ersten Bewegers bei Aristoteles nichts anzufangen wußte, läßt sich freilich seiner ganzen Denkweise nach wohl verstehen; wenn er aber an die Stelle des göttlichen Wesens eine unpersönliche, mit Notwendigkeit wirkende Naturkraft setzte, so schließt sich diese Bestimmung sowohl an Demokrit wie an die Stoa an: an Demokrit in der Beschränkung der weltbildenden Kräfte auf Bewegung und Schwere⁴³, an die Stoa in der Annahme einer alldurchwaltenden Naturkraft⁴⁴.

Erscheint hier der Aristotelische Gottesbegriff durch fremden Einfluß geradezu verdrängt, so zeigt sich in der pseudoaristotelischen Schrift „Über die Welt“, deren Anfang allerdings erst in die Zeit nach Andronikos angesetzt werden kann⁴⁵, das Bestreben einer viel weitergehenden Harmonisierung: der Begriff eines persönlichen göttlichen Wesens wird zwar im Gegensatz zu dem materialistischen Pantheismus der Stoa ausdrücklich festgehalten, doch sucht der Verfasser mit diesem Monotheismus einen wenigstens dynamischen Pantheismus zu vereinigen, indem er sich die stoische Lehre von der Durchdringung der Welt durch die Kraft (*δύναμις*), wenn auch nicht durch das Wesen (*οὐσία*) Gottes zu eigen macht⁴⁶. Noch deutlicher wird der Einfluß der Stoa, wo die Schrift das göttliche Wesen mit dem kosmischen Gesetz und seine Wirksamkeit mit der Besamung vergleicht⁴⁷, und ganz un-

verkennbar spricht Poseidonios aus der Bestimmung, der Kosmos sei eine Harmonie, die auf der Sympathie der Elemente beruhe⁴⁸.

Wie in der Theologie der Begriff des unbewegten Bewegers, so gibt in der Psychologie der Begriff der seelischen „Bewegungen“ den ersten Anlaß zur Umbildung der Aristotelischen Lehre durch die peripatetischen „Physiker“. Aristoteles selbst war in dieser Frage nicht zur Klarheit vorgedrungen: einerseits sollte eine Bewegung oder, allgemein gesprochen, ein „Wandel“ (*κίνησις*) in der Seele überhaupt nicht stattfinden, die sogenannten Seelenbewegungen sollten vielmehr ihrem Wesen nach nur körperliche Vorgänge sein, die nicht auf die Seele übergriffen, sondern vom Menschen bloß „vermittelt“ der Seele wahrgenommen würden; andererseits sollte nicht nur die Seele, sondern sogar die „leidende Vernunft“ einer Einwirkung der äußeren Eindrücke unterliegen und sich gerade dadurch von der „tätigen Vernunft“ unterscheiden⁴⁹. Schon Theophrast will an dieser Stelle wenigstens eine reinliche Scheidung herbeiführen: die niederen Seelentätigkeiten des Begehrungsvermögens könnten als körperliche, die höheren Seelentätigkeiten der Erkenntnis (*κρίσεις καὶ θεωρίαι*) dagegen müßten als ursprüngliche seelische Bewegungen angesehen werden⁵⁰. Straton geht noch weiter und will nicht nur die unvernünftigen, sondern auch die vernünftigen Seelentätigkeiten als Bewegungen der Seele aufgefaßt wissen⁵⁰. Damit wird einerseits die Unterscheidung eines vernünftigen und eines unvernünftigen Seelenteiles hin-fällig; ganz im Sinne der Stoa rationalisiert jedoch Straton dieses einheitliche Seelenvermögen: selbst Empfindungen und Affekte werden nur bewußt, soweit sie bis zur Vernunft, zum *ἡγεμονικόν*, vordringen⁵¹. Andererseits wäre mit der Fähigkeit der Seele, Einwirkungen zu erleiden, gerade nach Aristotelischer Auffassung ihre Unsterblichkeit nicht mehr vereinbar; ob Straton diese Konsequenz tatsächlich gezogen hat, ist nicht überliefert, doch läßt sich aus seiner Kritik der Platonischen Unsterblichkeitsbeweise⁵² auf seine Ablehnung des Unsterblichkeitsglaubens schließen. Noch deutlicher wird sowohl der Anschluß an die Stoa wie die Leugnung der Unsterblichkeit bei Kritolaos aus Phaselis (in der Mitte des 2. Jahr-

hundreds n. Chr.), der nicht nur den psychologischen Materialismus der Stoa durch Gleichsetzung des stoischen Pneumas mit dem Aristotelischen Äther als der Seelensubstanz übernimmt⁵³, sondern auch eine Unsterblichkeit nur im Sinn einer Ewigkeit der Welt und der menschlichen Gattung, aber nicht im Sinn eines individuellen Fortlebens der Einzelseele nach dem Tod anerkennt⁵⁴.

Zu demselben Ergebnis gelangt eine andere Richtung der peripatetischen Psychologie, die eigentümlicherweise an die schon von Platon bekämpfte Seelenlehre der Pythagoräer anknüpft, und es ist bezeichnend, daß der „Musiker“ *Aristoxenos* als erster eine Pythagoräische Tradition, die freilich in seiner Vaterstadt heimisch gewesen sein mochte, auf den Peripatos übertrug und das Wesen der Seele in die Harmonie der körperlichen Elemente verlegte; ist der Tod demnach eine Auflösung dieser Harmonie, so muß er auch die Auflösung der Seele bedeuten, — eine Konsequenz, die des *Aristoxenos* Freund und Schüler, der erwähnte „Politiker“ *Dikaiarchos*, noch unumwundener aussprach⁵⁵.

Zu einer Leugnung der Unsterblichkeit gelangt auch der letzte bedeutsame Versuch einer Umbildung der Aristotelischen Psychologie, die Lehre des *Alexander* von *Aphrodisias* von der dreifachen Vernunft. *Alexander* nimmt zwar die Aristotelische Unterscheidung der Seelenvermögen wieder auf⁵⁶, bestreitet jedoch eine grundlegende Verschiedenheit der menschlichen Vernunft (*νοῦς*) von den übrigen Seelenvermögen sowohl ihrem Wesen wie ihrem Ursprunge nach. Auch die Vernunft ist ursprünglich nur potentiell im Menschen vorhanden (als *νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικὸς*) und entwickelt sich erst an ihren Gegenständen zur Aktualität (*νοῦς ἐπικτητός* oder *καθ' ἑξιν*, der *intellectus adeptus* oder *qui habet habitum* der Späteren); die Ursache dieses Überganges von der Potenzialität zur Aktualität ist zwar wieder die Vernunft, der *νοῦς ποιητικός*, der von außen her (*θύραθεν*) auf die Seele einwirkt, wie schon *Aristoteles* richtig erkannt hatte⁵⁷, aber diese tätige Vernunft ist nicht mehr menschlicher, sondern göttlicher Natur, wird nicht selbst zu einem Teil oder Vermögen der menschlichen Seele, sondern erteilt nur den Anstoß zu einer immanenten Entwicklung, die mit dem Tod ihren endgültigen Abschluß

findet, weil die menschliche Seele als „Form“ des Körpers nicht ohne diesen Körper fortbestehen kann. Unsterblich ist somit nur die göttliche Vernunft, die menschliche Seele dagegen und mit ihr die menschliche Vernunft geht beim Tode des Individuums mit dem Körper zugrunde⁵⁸.

Auffallend genug, aber philosophisch weniger bedeutungsvoll sind die Änderungen, welche die Aristotelische Ethik in der ersten Periode des Peripatos durchmacht. Die berühmten „Charaktere“, die von alters her dem Theophrast zugeschrieben wurden, aber jedenfalls in der vorliegenden Fassung nicht von ihm stammen⁵⁹, schließen sich zwar noch eng an die Aristotelische Darstellung der Tugenden und Laster an; in der Folgezeit aber tritt der Einfluß fremder Schulen wieder deutlich hervor. Zwischen Hieronymos aus Rhodos (um die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr.), der unter Hinneigung zu Epikur zwar nicht die Lust, aber doch die Schmerzlosigkeit (Aochlesie), als das höchste Gut bestimmt⁶⁰, und Kritolaos, der, wiederum unter Verschmelzung Aristotelischer und stoisch-kynischer Gedanken, das höchste Gut als eine Verbindung seelischer, körperlicher und äußerer Güter darstellt, den seelischen Gütern jedoch die größte Bedeutung beimißt und die Lust geradezu als ein Übel bezeichnet⁶¹, steht in der Mitte Diodoros aus Tyros, der Nachfolger des Kritolaos im Scholarchat, der den stoischen Tugendbegriff nur in Verbindung mit der Epikureischen Schmerzlosigkeit gelten lassen will⁶².

Viel einschneidender, namentlich in ihrer Wirkung auf die Folgezeit, ist dagegen eine Wandlung der Aristotelischen Logik, die sich in der zweiten Periode des Peripatos anbahnt und sich bis auf Boethos aus Sidon zurückverfolgen läßt, — eine eigenartige Denkerpersönlichkeit des letzten Jahrhunderts v. Chr., die der stoischen Schule ebenso nahe steht wie der peripatetischen⁶³. Die grundlegende Unklarheit der Lehre vom „Wesen“ (οὐσία) bei Aristoteles bestand darin, daß der Begriff des Wesens in einem weiteren Sinn auf Materie, Form und das aus Materie und Form bestehende konkrete Einzelding anwendbar sein sollte, der Begriff der „ersten Wesenheit“ (πρώτη οὐσία) dagegen bald im Sinn des Einzelwesens (Existenz), bald im Sinne der reinen Form (Essenz) verwendet wurde, wobei die Priorität im ersten Fall als

genetisch-psychologische, im zweiten Fall als ideal-logische verstanden werden mußte. Sollte aber das Eigentümliche der „ersten Wesenheit“ gerade in ihrer Unfähigkeit liegen, im ontologischen Sinn als attributive, im logischen Sinn als prädikative Bestimmung eines anderen Gegenstandes zu dienen, so war es nur folgerichtig, die allgemeine formale Wesenheit, das in der Definition enthaltene „Wesenswas“ ($\tauὸ τί ἦν εἶναι$) der Dinge, als die „zweite“ im Gegensatz zu der „ersten“ Wesenheit zu bezeichnen und damit den Begriff der Priorität auf seine genetisch-psychologische Bedeutung zu beschränken. Zu dieser Konsequenz gelangt daher auch Aristoteles, ohne freilich durchgehend an ihr festzuhalten⁶⁴. Boethos dagegen erklärt ausdrücklich, daß der Begriff der Wesenheit nur auf die aus Materie und Form bestehenden Einzeldinge, allenfalls noch auf die Materie, unter keinen Umständen aber auf die Form anzuwenden, der Begriff der Form vielmehr einer anderen Kategorie, etwa der Qualität oder Quantität, unterzuordnen sei⁶⁵. Wenn somit vom genetisch-psychologischen Standpunkt aus das Einzelne „früher“ ist als das Allgemeine, so läßt sich überhaupt nicht absehen, in welcher Hinsicht das Allgemeine „früher“ als das Einzelne sein sollte. Denn da die Erkenntnis des Allgemeinen überall nur aus der Erkenntnis des Einzelnen folgt, sind die Aristotelischen Formen ganz ebenso wie die Platonischen Ideen nichts anderes als die durch Erfahrung und Abstraktion gewonnenen allgemeinen Gattungsbegriffe⁶⁶. Diese konsequent nominalistische Erkenntnistheorie, an deren Ausbildung Epikureische Einflüsse beteiligt gewesen sein mögen, scheint im Peripatos ganz ebenso wie später in der Scholastik alsbald eine gewisse Anhängerschaft gefunden zu haben⁶⁷; und wie der Nominalismus gerade in der Spätzeit der Scholastik immer weitere Kreise zog, so erhält er auch innerhalb des Peripatos durch Alexander von Aphrodisias erhöhte Bedeutung. Aristoteles hatte freilich schon gelehrt, daß die Form nicht von der Materie „trennbar“ ($\chiωριστόν$) sei, sondern nur in Verbindung mit ihr an dem konkreten Einzelding vorkomme; aber durch die Verselbständigung der Form zu einem allgemeinen Seinsprinzip im Sinne der Essenz war sein Begriff der Form doch wieder in bedenkliche Nähe des Platonischen Begriffs der Idee

gerückt. Diesen Formbegriff lehnte daher Alexander grundsätzlich ab: die Formen sind nichts anderes als die durch Abstraktion gewonnenen Allgemeinbegriffe und existieren darum nur in der menschlichen Vernunft, ohne daß ihnen eine logische oder ontologische Selbständigkeit, geschweige denn eine Priorität vor den konkreten Einzelwesen zukäme⁶⁸.

Läßt sich somit ein allmähliches, aber unaufhaltsames Anwachsen naturalistischer Tendenzen auf allen Gebieten der peripatetischen Philosophie verfolgen, so ist die zunehmende Einseitigkeit zugleich ein Zeichen für das Absterben des Aristotelischen Geistes in der Schule; denn sie bedeutete den Verzicht auf jene große Synthese zwischen Platonischem Idealismus und Asklepiadeischem Realismus, die der Meister unternommen, wenn auch nicht überall befriedigend durchzuführen vermocht hatte. Aus diesem inneren Absterben erklärt sich, daß über den Fortbestand des Peripatos als einer selbständigen Schule nach Alexander von Aphrodisias keine Nachrichten mehr vorliegen; es erklärt sich aber daraus zugleich, daß eine Erneuerung des Aristotelischen Geistes nur durch das Wiedereinströmen Platonischer Gedanken erfolgen konnte, wie sie dem Peripatos durch den Neuplatonismus zugeführt wurden. Diese geistige Blutmischung kommt schon äußerlich dadurch zum Ausdruck, daß die überwiegende Mehrzahl der Aristoteles-Kommentatoren seit dem 5. Jahrhundert aus den neuplatonischen Schulen stammt. Doch schon viel früher beschäftigte sich der bereits erwähnte Peripatetiker *Anatolios*, ein etwas jüngerer Zeitgenosse des Plotin, aufs eingehendste mit der Platonischen Philosophie und wurde dadurch wieder zu mathematisch-astronomischen Studien veranlaßt, die er nach seiner Bekehrung der Kirche zur Berechnung des Osterkanons nutzbar machte. Noch deutlicher zeigt sich das Bestreben, die Aristotelische mit der Platonischen Philosophie zu versöhnen, bei *Themistios*, dem Verfasser zahlreicher Aristoteles-Kommentare, der im 4. Jahrhundert n. Chr. zu Byzanz wirkte. Sein Versuch, den Rückweg zu der ursprünglichen Lehre der beiden Schulgründer zu finden, scheint allerdings bei der engen Verbindung, welche der Neuplatonismus bereits mit dem Aristotelismus eingegangen war, ohne greifbares Ergebnis

geblieben zu sein. Andererseits besaß der Neuplatonismus selbst zu wenig Lebenskraft, um aus dieser Verbindung ein neues System erwachsen zu lassen; der Eklektizismus, der für ihn charakteristisch ist, findet sich auch bei Themistios wieder, der sich gelegentlich, besonders in seiner Ethik und Theologie, der stoisch-kynischen Denk- und Ausdrucksweise weitgehend annähert.

So wurde die Lehre des Aristoteles, wie der Meergott Glaukos im Platonischen Seelengleichnis, immer mehr von allerlei Anwüchsen überwuchert; aber gerade unter dieser Verhüllung ging sie zum Teil in das Gedankengut der patristischen Philosophie ein, wo sie sich namentlich unter den byzantinischen Gelehrten (P h o t i o s) erhielt, zum Teil wurde sie durch die syrischen Neuplatoniker und Christen an die Araber und von diesen wieder an das mittelalterliche Abendland überliefert⁶⁹, bis sie endlich in der Scholastik zu neuem Leben erwachte.

III. EPIKUR UND SEINE SCHULE

1. ÄUSSERE SCHICKSALE UND INNERE ENTWICK- LUNG DER SCHULE

Wiederholt sich in den nacharistotelischen Schulen die Erscheinung, die uns bereits in der Sophistik begegnet war, daß die wissenschaftliche Initiative dem autochthonen Hellenentum entgleitet und auf Abstämmlinge der Grenzgebiete, namentlich Kleinasiens und der Inseln, übergeht, so ist es vielleicht wiederum kein Zufall, daß sich, im Gegensatz zu der weltflüchtigen Stimmung der übrigen neuen Systeme, die hellenische Lebensfreude, wie sie sich in den Homerischen Gedichten und den bildenden Künsten entfaltet hatte und den lichten Hintergrund sogar zu den düsteren Schatten des attischen Dramas bildete, noch einmal in der Philosophie eines Atheners verkörpert. Freilich ist Epikur nur der Stammeszugehörigkeit nach Athener⁷⁰; geboren dürfte er (342 v. Chr.) bereits in Samos sein, wohin sein Vater als Kleruche ausgewandert war, und auch seine Jugend und ersten Mannesjahre verbrachte er zum größten Teil an der kleinasiatischen Küste, was deshalb wiederum nicht ganz ohne Bedeutung ist, weil alle seine unmittelbaren Schüler, von denen die Überlieferung zu berichten weiß, aus derselben Gegend stammten, also vermutlich bereits früher um ihn versammelt waren und ihm bloß nachfolgten, als er im Jahre 306 endgültig nach Athen übersiedelte.

Über die wissenschaftliche Vorbildung Epikurs herrscht wenig Klarheit. Die Überlieferung erzählt von einem ersten Aufenthalt Epikurs in Athen zu einer Zeit, als noch Xenokrates und Aristoteles wirkten; unter seinen Lehrern werden neben anderen ein Akademiker Pamphilos und ein Demokriteer Nausiphanes angeführt, — Epikur selbst scheint jedoch später sein Autodidaktentum nachdrücklichst gegen alle Versuche eines Nachweises seiner Abhängigkeit von früheren Denkern verteidigt zu haben⁷¹. Mag

diese Abwehr, die ihm von seinen Gegnern natürlich als Mangel an jeder „akademischen“ Vorbildung ausgelegt wurde⁷², auch keineswegs sachlich begründet sein, weil solche Abhängigkeiten an mehr als einer Stelle deutlich zu erkennen sind, so muß sie doch nicht notwendig auf krassen Undank oder anmaßende Selbstgefälligkeit zurückgeführt werden, sondern könnte ganz wohl als Ausdruck jenes starken Gefühles für den Eigenwert der Persönlichkeit gelten, das sich auch in seiner Ethik scharf genug ausgeprägt; war es doch gerade die lebendige Persönlichkeit Epikurs, in der seine Schule viel tiefer wurzelte als die übrigen philosophischen Sekten in der Individualität ihrer Stifter, und die nach seiner endgültigen Niederlassung in Athen die Gleichgesinnten „aus allen Himmelsrichtungen“ anzog⁷³. Der um ihn versammelten Gemeinschaft, die sich in einem von ihm selbst gestifteten Garten zusammenfand und sich anscheinend nur durch mäßige Geld- und Naturalbeiträge reicherer Mitglieder in bescheidenem Wohlstand erhielt⁷⁴, stand Epikur bis zu seinem Tod im Jahre 270 vor, der den Zweiundsiebzigjährigen von einem schweren, aber mit heiterer Ergebung getragenen Leiden erlöste⁷⁵.

In ihren äußeren Schicksalen macht die Schule die übliche Wandlung von einer freien Forschungsgemeinschaft zu einer staatlichen Unterrichtsanstalt durch. Ursprünglich durchaus autonom und nur darin von den anderen Schulen verschieden, daß der jeweilige Vorstand nach dem Vorgang Epikurs seinen Nachfolger aus eigener Machtbefugnis ernannte, ohne seine Wahl einem Mehrheitsbeschluß der Gemeinde zu überlassen⁷⁶, greift der Staat zunächst durch die Bestimmung in ihre Selbstverwaltung ein, daß der Schulvorstand römischer Bürger sein müsse. Obgleich aber Hadrian auf die Fürbitte seiner Mutter Plotina, einer eifrigen Epikureerin, die Schule von dieser Verpflichtung befreit hatte, so dauerte es doch nicht mehr lange, bis mit zunehmender Verstaatlichung der Bildungsanstalten auch hier der Schulleiter von einem staatlichen Kurator oder Kuratorium, in letzter Instanz vom Kaiser selbst ernannt und mit einem festen Jahresgehalt besoldet wurde. Größeren Anhang scheint die Schule, nachdem sie schon zu Lebzeiten Epikurs bis nach Ägypten übergegriffen hatte⁷⁷, zuerst in Syrien gewonnen

zu haben, wo sie eine Zeitlang unter den Seleukiden geradezu Hofphilosophie wurde⁷⁸; dort unterlag sie allerdings vorübergehend einer gleichen rigoristischen Gegenströmung, wie sie bereits in Griechenland eingesetzt hatte und wie sie dem Beginn ihrer Verbreitung in Italien entgegenwirkte⁷⁹; gerade in Italien drängte sie aber nachträglich, insbesondere unter dem Einfluß ihrer lateinisch schreibenden Popularisatoren, die übrigen philosophischen Sekten zeitweise wieder in den Hintergrund⁸⁰. Dafür scheint sie, wie ihre Gegner triumphierend verkündigen, bereits im 4. Jahrhundert n. Chr. spurlos erloschen zu sein⁸¹.

Ihrer inneren Entwicklung nach zeigt die Epikureische Schule eine frühzeitige Erstarrung im Dogmatismus. Dies könnte auf den ersten Blick dem ausgesprochen antidogmatischen Charakter vieler Äußerungen Epikurs zu widersprechen scheinen, in denen er nicht nur von der Autorität aller vorgefaßten Lehrmeinungen immer wieder an die Erfahrung appelliert, sondern auch in Übereinstimmung mit seiner Hochschätzung des Autodidaktentums die Freiheit von allen Bindungen an überlieferte Systeme als Vorbedingung jedes wahren Fortschrittes in der Philosophie preist⁸². Indessen handelt es sich hier nur um einen äußerlichen Widerspruch, denn Epikur ist bei all seiner Gegnerschaft gegen den Dogmatismus anderer doch selbst viel zu sehr Dogmatiker, als daß er einen relativistischen Wahrheitsbegriff anerkannt hätte, und sogar dort, wo er, in Ermangelung zureichender empirischer Entscheidungsgründe, wenigstens vorläufig eine relativistische Zurückhaltung übt (s. S. 55), trägt auch diese Zurückhaltung dogmatischen Charakter. Die Schule vollends, die sich, wie jede, selbst die verhältnismäßig geringe Menge der Mitläufer eines philosophischen Systems, niemals mit einer Relativierung der Erkenntnis zu bescheiden vermocht hätte, fand daher allen Anlaß, nicht nur die Axiome Epikurs, sondern auch seinen gelegentlichen Relativismus zum Rang absoluter Dogmen zu erheben. War aber Epikur im Besitz der unfehlbaren Wahrheit gewesen und sollte diese Wahrheit für alle Zukunft rein und unverfälscht bewahrt bleiben, so mußte sich jene Unfehlbarkeit auch auf die Nachfolger Epikurs im Lehramt übertragen. Der Wahrheitsbeweis für einen Satz galt somit als erbracht, wenn er auf Epikur oder eines der

Schulhäupter zurückgeführt werden konnte, und eine Lehre, die gegen solche kanonisierte Sätze verstieß, war schon dadurch als Ketzerei gerichtet, — als Verbrechen, das dem Vaternord an Fluchwürdigkeit nicht nachstand⁸². Dieses *sacrificium intellectus* bildet jedoch nur die Kehrseite des lebendigen Gemeinschaftsgefühles, das die Schule verband; auf der anderen Seite verschmolz sie eben dadurch ganz nach Art des Pythagoräischen Bundes, dem sie auch in dem Verzicht auf alle Prioritätsansprüche an geistiges Eigentum geglichen zu haben scheint⁸⁴, zu einer viel geschlosseneren Einheit als die übrigen philosophischen Sekten⁸⁵.

Ein typisches Bild des Epikureischen Schrifttums aus der mittleren Zeit der Schule gibt die Bibliothek, die in den Ruinen von Herculaneum aufgefunden wurde und als deren Besitzer man zuerst den aus der Schmährede Ciceros bekannten Konsul L. Piso betrachtete, während man sie neuerdings, wohl mit größerem Recht, dem Philodemos selber zuspricht, dessen Werke, oft in mehrfachen Abschriften und mit deutlichen Korrekturspuren, den größeren Teil des Rollenbestandes ausmachen⁸⁶. In diesen Kompilationen, die kaum einen selbständigen Gedanken enthalten, scheint nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form geradezu kanonisiert: in den meisten Fällen wird die Diskussion, ganz nach Aristotelischem Vorgang, mit einer Aufzählung der gegnerischen Theorien begonnen, an zweiter Stelle folgt deren Widerlegung, und den Abschluß bildet die Verkündigung der orthodoxen Lehre, mit der jeder etwa noch vorhandene Zweifel niedergeschlagen wird⁸⁷. Unter dem Wust von Weitschweifigkeiten, der an moderne wissenschaftliche Polemiken schon durch die lebenswürdigen Epitheta erinnert, mit denen die Epikureer, freilich auch darin nicht ganz ohne Anleitung ihres Meisters⁸⁸, ihre Gegner zu bedenken pflegen, fällt nur das erwachende historische Interesse auf, das sogar in rein philosophiegeschichtlichen Abhandlungen seinen Niederschlag gefunden zu haben scheint⁸⁹ und sich zwar gut mit dem Geiste des Alexandrinismus, aber nicht mit dem Epikureischen Lob des Autodidaktentums verträgt. Freilich passieren dabei noch genug ergötzliche Mißverständnisse: so wenn z. B. Aristoteles unbedenklich mit Heraklit verwechselt oder in einem flüchtig ausgeschrie-

benen Exzerpt ein Stoiker als „unser Freund“ bezeichnet wird u. dgl. mehr⁹⁰. Nicht übel kommt endlich die innere Versteinerung der Schule in der Inschrift zum Ausdruck, die Diogenes, ein später Lehrer der Epikureischen Philosophie, um die Wende des 2. Jahrhunderts n. Chr. in die Ratshalle seiner Heimatstadt Oinoanda einmeißeln ließ. Mag sich der Inhalt dieser Sammlung, die zum Teil das „Buch der Bücher“, die *Κυρία Δόξα* Epikurs, zum Teil belanglose Exegesen der Lehre durch Diogenes selbst umfaßt, auch in keiner Weise über das Niveau der üblichen Epikureischen Kompilationen erheben, mag schon die Wahl des Materials auf die tief eingewurzelte Überzeugung hinweisen, daß es nicht mehr Neues zu finden, sondern nur das Alte zu bewahren gelte, so steigert doch der Versuch, den Genius der Schule zum ewigen Gedächtnis für Kinder und Kindeskind in den Stein zu bannen, den Konservatismus bis ins Monumentale.

Gerade dieser Konservatismus läßt aber, ganz analog wie in der Pythagoräischen Schule, die Persönlichkeit der einzelnen Epikureer für eine philosophiegeschichtliche Betrachtung ganz in den Hintergrund treten. Von den zahlreichen überlieferten Namen besitzt die überwiegende Mehrzahl nur historisches Interesse; auf eine selbständige philosophische Bedeutung, soweit eine solche im Rahmen der Schule überhaupt möglich war, können dagegen nur wenige Denker Anspruch erheben. Mit zu den kanonisierten Autoren gehören die unmittelbaren Schüler Epikurs, *Metrodoros* und *Hermarchos*, von denen der erste noch vor seinem Lehrer starb, der zweite von ihm als Nachfolger im Lehramt ernannt wurde, beide im Testament Epikurs erwähnt⁹¹, ferner *Kolotes*, dessen Einfluß Plutarch noch 400 Jahre später so hoch anschlägt, daß er seinen Namen einer Streitschrift gegen die Epikureer voransetzt, — alle drei aus Lampsakos, — schließlich *Polystratos*, der Nachfolger des Hermarchos, von dem aus der Herkulanischen Bibliothek die Bruchstücke eines Werkes „Über die unvernünftige Verachtung“ (der allgemein anerkannten Sittenvorschriften) zusammengefügt werden konnten. Die straffe Zügelführung des athenischen Schuloberhauptes *Apollodoros* (im 2. Jahrhundert v. Chr.), des Verfassers einer Schriftenreihe von 400 Bänden, wird durch seinen Beinamen „der

Gartentyrann“ bezeugt; sein Schüler Zenon aus Sidon scheint der bedeutendste Fortbildner der Epikureischen Kanonik geworden zu sein (S. 56). Von Philodemos aus Gadara in Koilesyrien, dem Zeitgenossen Ciceros, war schon die Rede; seinem Zeitgenossen, dem Römer Lukrez, verdanken wir das einzige zusammenhängende Kompendium der Epikureischen Lehre in lateinischen Hexametern. Ein anderer Zeitgenosse der beiden, der bithynische Arzt Asklepiades, scheint zwar nicht zum engeren Kreis der Schule gehört zu haben, ihr aber doch nahe genug gestanden zu sein; in seinem vergrößerten Determinismus und Sensualismus verhält er sich zu ihr etwa wie Lamettrie zur Lockeschen Philosophie. Unter den späten Epikureern ist neben Diogenes von Oinoanda allenfalls noch Diogenianos, vermutlich sein ungefährer Zeitgenosse, als scharfer Gegner der Stoa zu erwähnen.

2. DIE NATURLEHRE

Wenn sich beim ersten Überblick über die Epikureische Physik der Eindruck aufdrängt, daß sie im wesentlichen nur eine Weiterführung — sei es zum Besseren oder zum Schlechteren — der atomistischen Naturlehre darstellt, so darf man nicht vergessen, daß zwischen dem Auftreten Epikurs und der Ausbildung der jüngeren Atomistik ungefähr ein Jahrhundert verflossen ist, — eben jenes Jahrhundert, in dem die Persönlichkeit des Sokrates den Wendepunkt zwischen kosmozentrischer und anthropozentrischer Weltbetrachtung anzeigt⁹². Besitzt bei den Atomisten die Physik zweifellos noch den Primat vor der Ethik, so hat sich das Wertverhältnis in der Epikureischen Schule von Grund aus geändert, denn die gesamte Naturerkenntnis dient in letzter Linie nur mehr dem Zweck, die Ataraxie des Weisen gegen alle aus wahnhaften Vorstellungen entspringenden Affekte sicherzustellen⁹³. Ein selbständiges Interesse an der Naturforschung lag daher, wenn auch nicht den späteren Anhängern, so doch dem Stifter der Schule ursprünglich fern, und Epikur mochte sich schon durch seine ethische Maxime, das Gegebene zu nutzen, viel mehr dazu getrieben fühlen, eine bereits vorhandene Lehre seinen Bedürfnissen anzupassen, als sich

um neue physikalische Beobachtungen und Theorien zu bemühen⁹⁴.

Tatsächlich läßt sich der Kern der Naturlehre Epikurs auf die Formel Demokrits bringen: „In Wirklichkeit existieren nur die Atome und der leere Raum⁹⁵.“ Die Annahme von Atomen erscheint ihm wiederum aus demselben Grunde wie den Demokriteern erforderlich, um nämlich ein beharrendes Substrat aller Veränderungen zu gewinnen: absolute Schöpfung und absolute Vernichtung sind gleich undenkbar⁹⁶, qualitative Veränderungen stellen sich aber stets als ein solches absolutes Hervorgehen oder Verschwinden von Gegensätzen aus- oder ineinander dar⁹⁷, — man merkt hier den Einfluß der Platonischen und Aristotelischen Lehre von der Materie gegenüber der primitiveren Begründung der Atomistik⁹⁸, — und daher können jene letzten Elemente der Wirklichkeit nur mehr quantitative, aber keine qualitativen Unterscheidungsmerkmale besitzen. Die Epikureer erblicken einen besonderen Fortschritt ihres Systems über das Demokriteische darin, daß sie den Atomen neben Größe und Gestalt auch die Eigenschaft der Schwere beilegen⁹⁹. In Wirklichkeit liegt hier anscheinend nicht einmal ein historischer, jedenfalls aber kein sachlicher Fortschritt vor; denn einerseits gehört die Annahme eines Atomgewichts zum integrierenden Bestand der atomistischen Lehre, wenigstens in der einen der überlieferten Fassungen¹⁰⁰, andererseits enthält sie die Einschmuggelung eines qualitativen unter die quantitativen Merkmale, dem sich alsbald noch das zweite qualitative Merkmal der „Härte“ zugesellt (s. S. 40). Trotz dieser Inkonsequenz bleibt der Grundgedanke klar erkenntlich: der Eindruck qualitativer Veränderungen wird nur durch quantitative Veränderungen, durch „Mischung“ und „Entmischung“ der Atome erzeugt, das Zustandekommen solcher Mischungsvorgänge setzt die Beweglichkeit der Atome, und das Zustandekommen der Bewegung, wie in Übereinstimmung mit den Pythagoräern, Eleaten und Atomisten, aber im Gegensatz zu Aristoteles gelehrt wird, den leeren Raum voraus.

Wie jedoch zum Teil die Epikureer selbst, zum Teil die Kommentatoren ihrer Lehre betonen, soll sich der Epikureische Begriff des Atoms in wichtigen Bestimmungen von dem Demokriteischen unterscheiden. Zunächst sollen

die Atome nicht im Sinn einer mathematischen Unteilbarkeit unendlich klein sein¹⁰¹. Epikur schließt sich hier im wesentlichen an die Polemik des Aristoteles gegen den Begriff eines mathematischen Atoms an, die jedoch, wie im Früheren nachgewiesen wurde¹⁰², den richtig verstandenen Demokriteischen Atomismus gar nicht zu treffen vermag. Wenn daher Epikur nicht die Kleinheit, sondern die Härte (*ἀπαθία, ἀθραυστία, ἀντιπνία*) der Atome für ihre Unteilbarkeit verantwortlich macht, so wiederholt er nur ein von den Atomisten selbst gebrauchtes Argument¹⁰³, und daß die Gegner, deren Begriff des mathematischen Atoms bekämpft werden sollte, nicht sowohl die Atomisten, als vielmehr die Pythagoräer sein mochten, geht schon aus dem Widerspruch Epikurs gegen die Lehre von einer unendlichen Größenverschiedenheit der Atome hervor¹⁰⁴, die zum Bestand der Demokriteischen Atomtheorie gehört haben dürfte, ihrerseits aber mit der Auffassung des Atoms als einer mathematischen unteilbaren Einheit nicht wohl vereinbar wäre. Aus demselben Grunde wie eine Unendlichkeit der Größenunterschiede leugnet Epikur aber auch eine Unendlichkeit der Gestaltunterschiede zwischen den Atomen, weil diese, wie Epikur ganz allgemein sagt, den Erscheinungen widerspräche, oder weil sonst, wie es Lukrez darstellt, auch unendlich große Atome existieren müßten, die nicht mehr als Elemente anzusehen wären, oder weil, wie es Plutarch begründet, gewisse Gestalten leichter zerbrechlich sein und daher den Atomen nicht zukommen könnten¹⁰⁵. Auch dieser Widerspruch richtet sich gegen die Demokriteische Atomenlehre¹⁰⁶, auch er macht sich jedoch einen Aristotelischen Gedanken zu eigen, wenn er mit der Behauptung, daß die Zahl der Atomgestalten zwar nicht unendlich sei, aber doch nicht in der Aufzählung erschöpft werden könne (*ἀπεριληπτά*), die Unterscheidung zwischen aktueller und potenzieller, zwischen infiniter und indefiniter Unendlichkeit übernimmt. Dagegen stellt sich Epikur auf die Seite Demokrits gegen Aristoteles, wenn er innerhalb einer jeden der indefinit vielen Größen und Gestaltstypen eine infinite Unendlichkeit der räumlich ausgedehnten Atome fordert, weil sich sonst die endlichen Körper im unendlichen Raum verflüchtigen würden, oder weil, wie Lukrez im Anklang teils an Anaximander, teils wiederum an

Aristoteles hinzufügt, die Entstehungsmöglichkeit eines individuellen Wesens mit seinen unendlich vielen Bestimmungen unerklärt bliebe¹⁰⁷.

Zeichnet sich die Behandlung des Unendlichkeitsproblems in diesem Zusammenhange nicht gerade durch besondere Klarheit und Folgerichtigkeit aus, so erscheint die Epikureische Schule an der Stelle glücklicher, wo sie gegen Aristoteles und die Stoa für die Unendlichkeit des Raumes eintritt. Daß die unendlich vielen räumlich ausgedehnten Atome einen unendlich großen Raum beanspruchen, wäre zwar ein Zirkelschluß, wenn zuvor die unendliche Zahl der Atome aus der Unendlichkeit des Raumes gefolgert wurde. Daß aber jede räumliche Grenze eben wieder einen außerhalb der Grenze gelegenen Raum voraussetzt, ist eine evidente Einsicht, die Lukrez fast mit den Worten des Archytas veranschaulicht und der sich Aristoteles nur aus subjektiven Gründen verschlossen hatte¹⁰⁸. Epikur widerlegt aber auch die Hauptstütze der Aristotelischen Theorie von der Endlichkeit des Raumes, die Theorie von den natürlichen Orten der Elemente, durch den Hinweis auf die Homogenität des Raumes und die gleichmäßige Fallgeschwindigkeit aller Atome im leeren Raum¹⁰⁹, die er freilich nicht aus der Beobachtung, sondern aus der aprioristischen Annahme ableitet, daß im leeren Raum die Bewegung keinen Widerstand finden kann, alle Bewegungen daher mit einer maximalen, die des Lichtes übertreffenden Geschwindigkeit, der „Geschwindigkeit des Gedankens“, vor sich gehen müssen. Dieses Gesetz gilt dann freilich nicht mehr für die von Körpern, also von Atomverbindungen erfüllten Räume, so daß sich die wahrnehmbaren Körper infolge der verschiedenen Widerstände, die sie auf ihrem Wege finden, trotz der gleichen Geschwindigkeit ihrer Elemente dennoch mit verschiedenen Geschwindigkeiten bewegen sollen¹¹⁰.

Ist daher das — aus den Atomen und dem leeren Raum bestehende — Weltall unendlich, die Welt, in der wir leben, aber nur ein begrenzter Ausschnitt des Alls¹¹¹, so folgt, daß im All eine unendliche Anzahl von Welten vorhanden sein muß, die wiederum indefinit, wenn auch nicht infinit viele Gestalten besitzen können¹¹². Ist ferner das Weltall ewig, weil es als Inbegriff des Seienden ungeworden und unvergänglich ist¹¹³, so müssen die ein-

zelen Welten, als Atomverbindungen, entstanden und somit auch vergänglich sein¹¹⁴. Aus der Zeitlichkeit der Welt, in der wir leben, folgt einerseits eine wichtige erkenntnistheoretische Feststellung: da alles Entstehen und Vergehen in der Zeit verläuft, ist alles Werden und somit Raum und Körper gewissermaßen „in“ der Zeit, die Zeit also „ein Akzidens von Raum und Körper“ oder „das Akzidens der Akzidentien“¹¹⁵; da aber das Verhältnis der Zeit zu ihrem Inhalt nicht mit dem Verhältnis der übrigen Akzidentien zu ihrem Substrat verglichen, sondern allein auf die Anschauung begründet werden kann, klingt hier vielleicht noch deutlicher als bei Aristoteles¹¹⁶ die Auffassung der Zeit als einer „Anschauungsform“ an. Andererseits fordert das Entstehen und Vergehen der einzelnen Weltsysteme eine kosmologische Erklärung. Für eine bestimmte Theorie des Weltunterganges scheint sich Epikur nicht entschieden zu haben, dagegen entwickelt er eine ihm eigentümliche Kosmogonie, mit der er in bewußten Gegensatz zu den Atomisten tritt. Darin stimmt er freilich mit Demokrit überein, daß er die Bewegung der Atome als eine ewige betrachtet¹¹⁷, — offenbar weil die Atome tatsächlich in Bewegung sind und ein Anfang oder ein Stillstand der Bewegung im leeren Raum unmöglich ist. Da jedoch das Axiom von der gleichen Fallgeschwindigkeit und Fallrichtung der Atome im leeren Raum die Annahme eines Zusammenstoßes der Atome als der Ursache seitlich und aufwärts gerichteter Bewegungen verbietet¹¹⁸, aus denen Demokrit die Entstehung kosmischer Atomanhäufungen abzuleiten scheint, könnten solche Atomanhäufungen überhaupt nicht zustande kommen, wenn die Atome beim freien Fall nicht spontan eine kleine Abweichung (*παρέγκλισις*, *declinatio*) von der Vertikalen begingen¹¹⁹. Daß mit dieser Annahme eine klaffende Lücke in den Kausalzusammenhang gerissen wird, ficht Epikur nicht nur nicht an, sondern erscheint ihm geradezu als ein Vorteil; denn wenn jene Abweichungen durch Zufall (*τυχηρόν*) oder nach Analogie der menschlichen Willenshandlungen (*τὸ παρ' ἡμῶς*) eintreten, so ist damit einerseits seinem erkenntnistheoretischen Relativismus gedient, der die von Demokrit und der Stoa getroffene Feststellung einer unabänderlichen Notwendigkeit des Naturlaufes ausdrücklich ablehnt und es statt

dessen der Einsicht des Weisen überlassen will, ob im gegebenen Fall das Wirken einer notwendigen, einer zufälligen Ursache oder eines freien Willensantriebes anzuerkennen ist¹²⁰, andererseits gerade mit der Anerkennung einer dem freien Willensantrieb vergleichbaren und bereits in den elementaren kosmogonischen Vorgängen wirksamen Ursache eine Stütze für die indeterministische Komponente seiner Ethik (s. u.) gewonnen¹²¹.

Dabei erscheint jedoch im System Epikurs der übliche Zusammenhang zwischen Indeterminismus und Teleologie aufgehoben. Sucht der Indeterminismus im allgemeinen die Schranken der kausalen Gesetzmäßigkeit zu durchbrechen, um eine Macht einzuführen, in der sich nicht mehr das blinde Walten unabänderlich wirkender Ursachen, sondern die freie Wahl vorhergesehener Zwecke verkörpert, so ist die Unterbrechung der kausalen Notwendigkeit in der Kosmogonie Epikurs zwar insofern auch noch teleologisch bedingt, als die Abweichungen der Atome als Voraussetzung ihres Zusammenstoßes gefordert werden. Epikur lehnt jedoch, wiederum im Gegensatz zu Aristoteles und zur Stoa, nicht nur eine Erklärung durch den Hinweis auf objektive Zwecke im übrigen grundsätzlich ab¹²², sondern widerspricht überdies aufs schärfste der eigentlichen subjektiven Teleologie, die den zu erreichenden Zweck in die Vorstellung eines zweckentsprechenden Wesens verlegt. Wenn daher Epikur den Glauben an die Lenkung des Weltalls durch die Vorsehung der Götter als leeren Wahn verwirft¹²³, so hat das zunächst zwei subjektive Gründe: die Gegnerschaft gegen den quietistischen Passivismus der Stoa und die Besorgnis, die freie Willensbestimmung des Menschen durch eine göttliche Prädetermination aufgehoben zu sehen. In der Abweisung aller Wahrsagungen und Prophezeiungen¹²⁴ ist daher der Leugner der Prädetermination konsequenter als ihre Verfechter. Den objektiven Grund dagegen, den Epikur gegen das Walten einer Vorsehung anführt, gewinnt er aus dem Begriff der Seligkeit, die für ihn das wesentliche Merkmal des göttlichen Lebens bildet und daher jede von der Vorsorge untrennbare Sorge um weltliche Dinge ausschließt¹²⁵. Diese im Grunde negative Theologie, die den Göttern schließlich nichts beläßt als ein *humani nihil n o n alienum*, leidet nun freilich in ihrer Folge-

richtigkeit darunter, daß den Göttern nachträglich doch allerhand menschliche Bestimmungen beigelegt werden, so vor allem ein Leib, weil Glückseligkeit, Tugend, Vernunft, Seele nur in Verbindung mit einem Körper vorkommen können¹²⁶, und daher infolge ihrer Körperlichkeit auch ein Wohnsitz, der aber wiederum nicht in der vergänglichen Welt, sondern nur in einer allen kosmischen Veränderungen entzogenen Zwischenwelt (Metakosmos, Intermundium) gelegen sein kann¹²⁷. Führt schon die Annahme einer Leiblichkeit der Götter zu unauflöslchen Widersprüchen, weil doch alle Körper zusammengesetzt, alles Zusammengesetzte aber vergänglich, die Götter hingegen unvergänglich sind, und muß daher der Leib der Götter als ein Scheinleib (*tamquam corpus*) gedacht werden¹²⁸, so verstrickt sich vollends die Epikureische Schule in eine groteske Kasuistik der Göttererscheinungen, die nicht davor zurückschreckt, die — natürlich hellenische! — Sprache und die physiologischen Funktionen (Atmung, Nahrungsaufnahme und -ausscheidung, Schlaf usw.) der Götter aus Vernunftgründen, d. h. also durch Analogieschlüsse (s. S. 56), abzuleiten¹²⁹.

3. DIE ERKENNTNISLEHRE

A. PSYCHOLOGIE

Mag auch Epikur seine Erkenntnislehre oder, wie er sie nennt, seine Kanonik nur als eine Einführung in seine Naturlehre bewertet haben¹³⁰, so ist sie doch umgekehrt nur aus seiner Naturlehre zu verstehen, soweit nämlich in der Naturlehre auch die Lehre von der Seele als einem durchaus körperlichen Naturbestandteil mitbehandelt wird¹³¹. Hatte bereits Demokrit die Seele in dem durch seine Feinheit ausgezeichneten „Wärmestoff“ zu finden geglaubt¹³², so wird diese materialistische Auffassung bei den Epikureern im wesentlichen festgehalten und nur noch in weiteren Einzelheiten ausgebaut: die Seele soll aus vier Bestandteilen zusammengesetzt sein, aus einem wärmeartigen, einem luftartigen, einem hauchartigen und schließlich aus einem namenlosen Stoff, dessen Atome sich an Feinheit und Beweglichkeit mit den Atomen der

eigentlichen „Körperwelt“ überhaupt nicht vergleichen lassen¹³³.

Dieser substanzielle Unterschied bildet zugleich die Grundlage einer weiteren psychologischen Unterscheidung. Ausschließlich aus dem namenlosen Stoff ist der vernünftige Seelenteil oder der „Geist“ (*νοῦς, λογικόν, animus*), aus einer Mischung der drei übrigen Stoffe dagegen der unvernünftige Seelenteil oder die „Seele“ im engeren Sinn (*ψυχή, ἄλογον, anima*) aufgebaut¹³⁴, — eine Unterscheidung, die, wie sogleich näher zu erörtern sein wird, anscheinend zur Sonderung des im eigentlichen Sinn „bewußten“ von den „unbewußten“ Seelenvermögen getroffen wird und in räumlicher Hinsicht darin zum Ausdruck kommt, daß nur der Geist an einen bestimmten „Sitz“ des Körpers, nämlich in die Brust, lokalisiert ist, während sich die Stoffe der unvernünftigen Seele durch den ganzen Körper verteilen¹³⁵.

Neben diese Unterschiede, die man als solche der reizaufnehmenden Seelenorgane bezeichnen könnte, treten aber auch Unterschiede der Reize selbst. Den Grundgedanken der Demokriteischen Lehre, daß nämlich die Wahrnehmung durch gleichgestaltete „Ausflüsse“ oder „Bildchen“ (*εἰδῶλα*) erregt werde, die von den wahrnehmbaren Körpern ausgehen¹³⁶, behält Epikur in der Modifikation bei, daß sich die von innen her immer wieder erneuernden Oberflächenschichten von den Körpern ablösen und infolge ihrer Feinheit — die er mit der Feinheit allerhand organischer und anorganischer „dünnster Blättchen“ vergleicht — in den leeren Raum hinausgeschleudert werden, den sie mit ungeheurer Geschwindigkeit durchheilen¹³⁷. Gerade die Feinheit der Bildchen verhindert es aber im allgemeinen, daß sie einzeln zur Wahrnehmung gelangen, solange sie sich nicht, in ununterbrochener Folge von den Körpern ausströmend, zu einem kompakteren Aggregat verdichten¹³⁸. Indessen besteht doch eine Möglichkeit, daß auch solche isolierte Bildchen zum Bewußtsein kommen, wenn sie nämlich, als die feinsten Bestandteile der „Außenwelt“ durch die „Poren“ des Körpers eindringend, mit dem feinsten Bestandteil der Seelensubstanz, dem „Geist“, unmittelbar und ohne Mitwirkung der Sinnesorgane — zu deren Erregung sie infolge ihrer Feinheit nicht befähigt sind — in Berührung treten¹³⁹. Solche

isolierte Bildchen sind daher die Erreger der Vorstellungen im engeren Sinn, also der Erinnerungsvorstellungen, die natürlich die körperliche Existenz des Urbildes zu überdauern vermögen, und der Phantasievorstellungen, die durch zufällige Verbindungen der flottierenden Bildchen entstehen können¹⁴⁰.

Die erste psychologische Charakteristik des „Geistes“ besteht somit darin, daß nur er zur Bildung von Vorstellungen imstande ist. Dazu kommt aber alsbald ein Zweites. Auch die Erregung, welche durch Einwirkung einer Serie gleicher Bildchen auf das Sinnesorgan entsteht, gelangt erst dann zur Wahrnehmung, wenn sie sich bis zum Sitz des „Geistes“ fortgepflanzt und der Geist die ihm zugeflossene Erregungswelle wiederum rückläufig der „Seele“ und den Sinnesorganen mitgeteilt hat¹⁴¹. Diese seltsame Theorie, die gewissermaßen das Schema des Reflexbogens ins Sensorium verlegt, wird am ehesten als eine abermalige Modifikation der Demokriteischen Lehre verständlich. War es bei Demokrit ein Zusammenwirken der aus dem Körper und der aus dem Sinnesorgan stammenden „Ausflüsse“, die sich in der Luft trafen und die Wahrnehmung erzeugten¹⁴², so wird dieser gegensinnige Prozeß der Wahrnehmungsbildung nunmehr in das Innere des Körpers verwiesen. Welche psychische Funktion der „Seele“ und dem Körper, dessen Beteiligung am Akte der Wahrnehmung ausdrücklich hervorgehoben wird¹⁴³, dann überhaupt noch obliegt, bleibt auf Grund dieser Theorie allerdings unklar. Denn wenn nur der Geist, aber weder die Seele noch der Körper eine bewußte Wahrnehmung zu erzeugen imstande sind, kann die körperliche Erregung offenbar nur als das physiologische Substrat, die seelische Erregung nur als die „unbewußte“ Begleiterscheinung des bewußten „geistigen“ Wahrnehmungsaktes gelten. Indessen ist die Betonung des körperlichen Anteils an der seelischen Tätigkeit als Stütze für die Lehre von der Sterblichkeit der Seele bedeutsam. Wäre zwar die stoffliche Zusammensetzung der Seele bereits ein hinreichender Grund für ihre Vergänglichkeit, so könnte man doch eine Erhaltung jenes feinen Atomenkomplexes, der die Seele bildet, auch außerhalb seiner Verbindung mit den gröberen Körperatomen annehmen. Die ausdrückliche Abweisung dieses Gedankens¹⁴⁴ ist jedoch deshalb

geboten, weil sie zu den wesentlichen Bestandteilen der Epikureischen Sitten- und Götterlehre gehört (s. S. 68).

Erscheint somit der Geist als der einzige Träger des Bewußtseins, das sowohl die Wahrnehmungen wie die Vorstellungen umfaßt, so wird er schließlich dadurch auf eine noch höhere Stufe gehoben, daß ihm allein, wie schon seine Bezeichnung als „vernünftiger Seelenteil“, anzeigt, die Fähigkeit zum vernünftigen Denken (*διανοεῖσθαι, consilium*) beigelegt wird¹⁴⁵. Die Analyse dieser Fähigkeit führt allerdings alsbald in die Erkenntnistheorie über, deren Darstellung sich freilich nicht in der Verfolgung eines konsequent festgehaltenen Leitgedankens, sondern nur in einem Versuch erbringen läßt, verschiedene einander durchkreuzende Tendenzen nach Möglichkeit zu entwirren.

B. ERKENNTNISTHEORIE

Auf der einen Seite scheint nämlich die Epikureische Erkenntnistheorie mit ihrer zur Schau getragenen Verachtung aller Logik und Dialektik einen ausgesprochenen Sensualismus zu enthalten¹⁴⁶: gegeben wäre demnach nichts als der Inhalt der Wahrnehmung; das Kriterium der Wirklichkeit und damit der Wahrheit ließe sich nur auf Wahrnehmungen anwenden, und alle Wahrnehmungen wären als wirklich (*ὄντα, ὑπάρχοντα*) zugleich wahr (*ἀληθῆ*). Indessen erfordert diese Behauptung alsbald eine Einschränkung.

Folgerichtig muß vor allem zugegeben werden, daß nicht nur die Wahrnehmungen, sondern schlechterdings sämtliche „Vorstellungen“ (im weiteren Sinn), also auch die der Träumenden und Wahnsinnigen, wirklich und daher wahr sind¹⁴⁷. Obschon demnach der Begriff einer Sinnes-täuschung als irreführend abgewiesen werden mag, so besteht doch die Tatsache eines verschiedenen Geltungswertes verschiedener Vorstellungen. Um ein Epikureisches Beispiel zu gebrauchen: wenn Orestes ein optisches Bild der Erinnyen halluziniert, so ist diese optische Halluzination wirklich, also auch wahr; die Täuschung beruht nur auf der Phantasievorstellung, die dem Orestes die tastbare Körperlichkeit jenes optischen Bildes vorspiegelt, sofern sie mit einem Akt des „Glaubens“ (*προσδοξάζειν, δόξα, ὑπόληψις*) an die Greifbarkeit der

Erinnyen verbunden ist¹⁴⁸. Dieser Akt des Glaubens oder Meinens scheint zunächst ebenfalls eine sensualistische Erklärung zuzulassen, denn er wird auf eine „in der Erinnerung an wiederholte äußere Erscheinungen“ begründete Erwartungsvorstellung (*πρόληψις*, *praenotio*) zurückgeführt¹⁴⁹. Glauben oder Meinen wäre demnach nichts anderes als Vorstellen im engeren Sinn, jene eigentümliche, auf den „Geist“ allein beschränkte Tätigkeit, und man hätte daher unter den Vorstellungen im weiteren Sinn (*φαντασίαι*, *αἱ τῆς διανοίας φαντάσιαι*, *φανταστικαὶ ἐπιβολαί*) zu unterscheiden zwischen den Wahrnehmungen (*αἱ δὲ αἰσθήσεως φαντασίαι* oder *αἰσθήσεις* schlechthin), die in ihrer unmittelbaren Gegebenheit (*παρόντα*) Evidenz (*ἐνάργεια*) besitzen, und den Vorstellungen im engeren Sinn (*διανοητικαὶ φαντασίαι*, *φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας*), also den Erinnerungs- und Erwartungsvorstellungen, die zwar als unmittelbare Gegebenheiten ebenfalls evident sind, zugleich aber eine Erwartung enthalten, die entweder einer Bestätigung durch spätere Wahrnehmungen (*ἐπιμαρτύρησις*) zugänglich (*προςμένοντα*) oder, besonders wenn sie sich auf grundsätzlich unwahrnehmbare Tatbestände (*φύσει ἄδηλα*) erstreckt, wenigstens einer Widerlegung (*ἀντιμαρτύρησις*) durch die Wahrnehmung nicht ausgesetzt ist¹⁵⁰.

Indessen liegt in der Erwartungsvorstellung mehr enthalten als das bloße Auftreten eines Vorstellungsbildes. Denn das Vorstellungsbild wird erst dadurch zum Erwartungsbild, daß sich mit ihm jener „Glaube“ an die Möglichkeit verknüpft, den zunächst bloß vorgestellten „Gegenstand“ in der Wahrnehmung zur Evidenz zu bringen. Damit erweist sich aber der ursprüngliche Wirklichkeits- und Wahrheitsbegriff in doppelter Hinsicht als zu eng. Einerseits weist das Vorstellungsbild trotz seiner immanenten Wirklichkeit, die es mit dem Wahrnehmungsbild gemeinsam hat, auf eine transzendente Realität hin, die nur im Wahrnehmungsbild irgendwie unmittelbarer „gegeben“ erscheint, andererseits charakterisiert sich der „Glaube“ oder die „Meinung“ nicht mehr als bloßes Erfassen einer sinnlichen (wahrnehmungs- oder vorstellungsmäßigen) Gegebenheit, nach Aristotelischem Sprachgebrauch also etwa eines *τί*, sondern als rationale Funk-

tion, als Urteil, daß sich eine Annahme verwirklichen werde, also als Erfassen eines $\delta\alpha$.

Der Begriff einer transzendenten Realität scheint nun zunächst in dem reinen Empirismus des Epikureischen Systems keinen Platz zu finden. In der Behauptung, daß alle Vorstellungen (im weiteren Sinn) wahr oder, wie es hier sinngemäß nur heißen dürfte, wirklich seien, liegt doch wohl die Beschränkung auf eine, wie der moderne Ausdruck lautet, *bewußtseinssimulante* Realität, liegt daher die Abweisung der Frage, welche Eigenschaften den Dingen „an sich“ zukommen¹⁵¹. Gerade die Subjektivität und Relativität der Vorstellung schließt also die „Widerlegung“ der einen Vorstellung durch die andere aus¹⁵²: die Dinge sind, um den Humeschen Ausdruck vorweg zu nehmen, nichts anderes als „Bündel von Vorstellungen“, sind eben das, als was, und so, wie sie erscheinen. Dieser Gedanke wird sogar noch in materialistischem Sinne überdeterminiert: die Verschiedenheit der Vorstellungen, unter denen „derselbe“ Gegenstand erscheinen kann, wird teils auf subjektive Faktoren (so besonders die bereits von Demokrit herangezogene „Symmetrie“ der Poren), teils auf objektive Veränderungen zurückgeführt, welche die dünnen Bildchen auf ihrem Wege durch das Medium erleiden. Wenn daher ein eckiger Turm aus der Entfernung rund, ein gerades Ruder im Wasser gebrochen erscheint, — zwei Beispiele, die immer wieder als Paradigmata für fälschlich so genannte Sinnestäuschungen vorkommen, — so wird die eine Vorstellung nicht durch die andere „widerlegt“, weil mit dem Vertrauen auf die Zuverlässigkeit der Sinne jedes Wahrheits- und Wirklichkeitskriterium aufgehoben würde. Woher wissen wir dann aber, daß der Turm eckig, das Ruder gerade „ist“, trotzdem es uns gegebenenfalls nicht so erscheint? Können die Vorstellungen nicht durch einander widerlegt, so können sie doch, wie schon Plutarch einwendet¹⁵³, auch nicht durch einander bestätigt werden!

Tatsächlich findet die Relativierung der Wahrnehmung bei Epikur eine Grenze, und zwar zunächst an der „primären Qualität“ der räumlichen Ausdehnung. Im Akt der Wahrnehmung wird der Gegenstand dann erfaßt, wie er „an sich“ ist, wenn die Bildchen die gleiche räumliche Struktur beibehalten, wie sie die Körperoberfläche besitzt,

von der sie abströmen. Eine adäquate Vorstellung könnte also in letzter Linie immer nur die Vorstellung einer Gestalt (*μορφή*) sein¹⁵⁴, während alle anderen „sekundären“ Sinnesqualitäten keine Eigenschaften des Gegenstandes „an sich“ repräsentieren würden.

Indessen deckt sich diese Form der Lehre von den primären Qualitäten doch nur mit dem Teil der Epikureischen Erkenntnistheorie, der mit der Bildchentheorie Demokrits zusammenfällt. Bei Demokrit waren die Bildchen lediglich Miniaturmodelle der Urbilder und konnten daher gar keine anderen als die quantitativen Bestimmungen räumlicher Größe und Gestalt besitzen, die auch den „wirklichen“ Dingen zukamen; die einzige Inkonsequenz Demokrits bestand in der Aufnahme der Schwere und Härte unter jene primären Qualitäten der Atome. Hat daher im Rahmen der Lehre Demokrits die Behauptung ihren guten Sinn, daß „in Wirklichkeit nur die Atome und der leere Raum existieren“, so erhält dieser Satz und damit die ganze Bildchentheorie bei Epikur eine völlig veränderte Bedeutung. Für Epikur existieren ja „in Wirklichkeit“ zunächst nicht die Atome, sondern die Bildchen selbst, und von diesem Standpunkt aus dürften folgerichtig gar keine „wirklichen“ Gegenstände neben den Bildchen anerkannt werden. Aber auch der subjektive Idealismus, dessen Ahnung sich in dieser Lehre von der ausschließlichen Wirklichkeit der Bildchen ankündigt, wird von Epikur nicht konsequent durchgeführt; die Bildchen besitzen vielmehr eine Zwitternatur: sie tragen zwar einerseits den Charakter reiner Bewußtseinsinhalte, gelten aber andererseits als außerhalb des Bewußtseins befindliche, nur durch die Vernunft erschließbare, im objektiven Raum vorhandene Körper oder Atomanhäufungen, die dennoch irgendwie ins Bewußtsein „eintreten“¹⁵⁵. Damit kehrt die Lehre Epikurs wieder zu einem naiven Realismus zurück, der die „wirklichen“ Dinge aus einer außerbewußten in die bewußte Sphäre überführt. Ein solcher Realismus ließe sich mit der Theorie von der Wirklichkeit der Bewußtseinsinhalte allenfalls noch unter der Voraussetzung vereinen, daß den „wirklichen“ Dingen die gleichen Eigenschaften zukämen wie den Bildchen. Dieser Konsequenz widerspricht jedoch wiederum die Theorie von der atomistischen Struktur der Dinge. Geht man daher von der

objektiven Seite, von den Atomen, aus, so dürften nur die primären Qualitäten Demokrits als „wirkliche“ Eigenschaften auch der Bildchen anerkannt werden; geht man umgekehrt von der subjektiven Seite, von den Bildchen, aus, so müßten alle „wirklichen“, weil den Bildchen anhaftenden Qualitäten der Sinnesinhalte auch den Atomen zukommen.

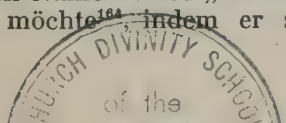
Dieses Dilemma stellt sich für Epikur allerdings nicht in so allgemeiner Form dar. Der moderne Sprachgebrauch ist freilich gewohnt, den Ausdruck „Vorstellungsbild“ für alle sinnlichen Bewußtseinsinhalte zu verwenden, und legt es daher nahe, den Begriff der „Bildchen“ bei Epikur ebenfalls auf die Inhalte aller Sinnesgebiete auszudehnen. Mag sich Epikur einer solchen Deutung auch stellenweise annähern, so vollzieht er doch im allgemeinen diese Erweiterung des „Bild“-Begriffes noch nicht, sondern beschränkt seine Anwendung, dem üblichen Wortsinn entsprechend, auf die durch den Gesichtssinn vermittelten Gestaltwahrnehmungen. Denn einerseits scheint die Tastwahrnehmung keiner Vermittlung durch „Bilder“ zu bedürfen, — gerade die naiv realistische Überzeugung, daß die Dinge durch den Tastsinn unmittelbar „an sich“ im wahren Sinne des Wortes „erfaßt“ werden, begründet ja umgekehrt die Anerkennung der Tastqualitäten Härte und Schwere als primärer Qualitäten der Atome, — andererseits wäre es schon wegen der außerordentlichen Feinheit der Bildchen gar nicht möglich, ihnen die gleiche Härte und Schwere beizulegen wie ihren Urbildern, weshalb denn auch die Psychophysiologie des Tastsinnes in den atomistischen Systemen mit auffallender Kürze übergangen zu werden pflegt. Ist daher in der Tastwahrnehmung der „wirkliche“ Gegenstand selbst gegeben, so steht damit die Wirklichkeit der Tastqualitäten, und zwar sowohl für die „wirklichen“ Dinge wie für die isolierten Atome, im vorhinein außer Frage. Umgekehrt können Geruchs-, Geschmacks- und Gehörseindrücke schon deshalb keine „wirklichen“ Eigenschaften „wirklicher“ Dinge sein, weil sie überhaupt nicht durch Bildchen vermittelt werden, die sich von der Oberfläche der Dinge loslösen und dabei ihre räumliche Struktur bewahren, sondern, wie die Geruchs- und Geschmackseindrücke, von Ausscheidungen oder, wie die Gehörseindrücke, von explo-

siven Lufterschütterungen herrühren, die aus dem Innern der Körper hervorquellen¹⁵⁶.

Jenes Dilemma konzentriert sich daher bei Epikur auf die Frage nach der „Wirklichkeit“ der Farbe als der qualitativen Eigenschaft der Gesichtseindrücke, ohne freilich eine zureichende Würdigung, geschweige denn eine abschließende Lösung zu finden. Wenn nämlich mit der räumlichen Wahrnehmung der Körper „als Körper“, also als Raumgrößen, zwar die Tastempfindung der Härte und des Gewichtes, aber nicht die Gesichtsempfindung der Farbe verbunden sein soll¹⁵⁷, so kann die Farbe keine „wirkliche“ Eigenschaft der Dinge sein; wenn dagegen die Widerstandsempfindung von der taktilen Raumwahrnehmung untrennbar erscheint, so müßte auch die Untrennbarkeit der Farbenempfindung von der optischen Raumwahrnehmung zugegeben, die Farbe also als wirkliche Eigenschaft der wirklichen Dinge anerkannt werden¹⁵⁸. In dieser Aporie gelangt der Unterschied zwischen der Demokriteischen und der Epikureischen Erkenntnistheorie zu einem prägnanten Ausdruck und liefert zugleich einen interessanten Beitrag zur Psychologie der Systembildungen, sofern in der Erkenntnistheorie Demokrits die Metapher des taktilen „Erfassens“, in der Erkenntnistheorie Epikurs die Metapher des optischen „Bildes“ die herrschende Rolle spielt. Demokrit geht vom Atom aus, und für den naiven Realismus, den er ganz ebenso wie die moderne Atomistik vertritt, liegt die Frage, wie die sinnlichen Eigenschaften der Körper aus der räumlichen Ausdehnung, Härte und Schwere der Atome entstehen, außerhalb seines Problembereiches¹⁵⁹. Epikur hingegen geht von den Bildchen, in gewisser Hinsicht also von der Sinneswahrnehmung aus. Das bedeutet insofern einen Fortschritt gegenüber Demokrit, als die „primären Qualitäten“ jetzt nicht mehr schlechthin mit den Eigenschaften der Atome zusammenfallen, sondern im Sinne des Kritizismus die gleiche Frage aufgeworfen wird, die in der neueren Philosophie von Locke bis Kant zu immer schärferer Formulierung gelangt, welche der wahrgenommenen Eigenschaften nun auch den Dingen „an sich“ zukommen. Die Beantwortung dieser Frage ist natürlich von der Anerkennung eines atomistischen Weltbildes durchaus unabhängig. Gerade dadurch aber, daß Epikur die beiden Ausgangspunkte

des Kritizismus und des naiven Realismus miteinander verquickt, begibt er sich der Möglichkeit, eine zureichende Unterscheidung zwischen Merkmalen der Vorstellung und Merkmalen des Dinges an sich zu treffen¹⁶⁰, in noch viel höherem Maße als Locke, der grundsätzlich in den gleichen Fehler verfällt.

Wäre es aber Epikur sogar geglückt, das Problem der adäquaten Gegenstandserfassung nach seiner metaphysischen Seite zu lösen, so wäre damit die rein erkenntnistheoretische Seite des Problems noch immer nicht befriedigend geklärt. Ob ich die transzendente Realität oder die transzendente Idealität des Gegenstandes der Wahrnehmung vertrete, ob ich im ersten Fall eine Ähnlichkeit zwischen dem Urbild und dem Abbild anerkenne oder nicht, ob ich endlich die Relativität aller Wahrnehmung in dem Sinn zugebe, daß jeder Gegenstand nur unter bestimmten physikalischen und physiologischen Bedingungen (*πρός τι*) in einer bestimmten Qualität „erscheint“, so liegt doch in der Tatsache, daß ich eine bestimmte Qualität überhaupt als Eigenschaft eines Gegenstandes deute, mehr enthalten, als daß ich in einem Komplex von Bewußtseinsinhalten, jenem „Bündel von Vorstellungen“, welches das „Ding“ ausmachen soll, einen einzelnen Teilinhalt apperzeptiv aussondere. Die Beziehung der Eigenschaft zum Gegenstand, dem sie „anhftet“, ist nicht die Beziehung eines Teiles zum Ganzen, was Epikur ausdrücklich ablehnt¹⁶¹, sie ist auch nicht, wie es der Meinung Epikurs eher zu entsprechen scheint¹⁶² und wie es etwa Schopenhauer in Anlehnung an die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft darzustellen sucht, mit Notwendigkeit die Beziehung einer Wirkung auf ihre Ursache, sondern sie ist eine ganz eigenartige logische Beziehung, die negativ nur durch Abgrenzung gegen andere Beziehungen, positiv nur durch einen schlichten Hinweis erläutert werden kann¹⁶³. Ist mit der Anerkennung einer solchen rationalen, nicht näher beschreibbaren, aber jedenfalls nicht mehr rein sinnlich zu erfassenden Beziehung eine Bresche in den extremen Sensualismus geschlagen, so geht Epikur aber auch über seinen Nominalismus hinaus, der das allgemeine Wesen der Dinge nur in dem gemeinsamen Namen eines „Bündels von Vorstellungen“ erblicken möchte¹⁶⁴, indem er sogar zwischen



wesentlichen (*συμβεβηκότα, coniuncta*) und unwesentlichen (*συμπτώματα, eventa*) Eigenschaften unterscheidet¹⁶⁵ und somit, da diese Unterscheidung nicht mehr durch die Evidenz der Wahrnehmung gewährleistet werden kann, stillschweigend und wohl auch unbewußt, unter anderen Namen nicht nur die Aristotelische Unterscheidung zwischen Essenz und Akzidenz, sondern auch die Aristotelische Wesensschau als Kriterium der Wahrheit und Wirklichkeit wieder einführt. Ja selbst die Lehre, daß die aus Interjektionen hervorgegangenen Namen der Gegenstände von Natur aus (*φύσει*) gegeben und erst später durch Konvention (*θέσει*) bloß festgelegt worden seien, mit der sich Epikur wiederum in Gegensatz zu der Sprachtheorie der Stoiker stellt, nimmt einen naturnotwendigen Zusammenhang zwischen Namen und Wesen an, der stillschweigend die Möglichkeit einer über die wechselnden Erscheinungen hinausreichenden Wesenserfassung voraussetzt¹⁶⁶.

Andeutungsweise vollzieht sich also schon bei Epikur die Peripetie, der jeder reine Sensualismus und Empirismus unterliegt: der Übergang zum Rationalismus und sogar zu einer Intellektualisierung der Sinneswahrnehmung. Denn nunmehr erhält die Behauptung, daß zwar nicht die Vorstellung, wohl aber der Glaube oder die Meinung irren könne, einen anderen Sinn. Wenn nur „Annahmen“ irren können, dann können auch nur „Annahmen“ die Wahrheit erfassen; ja es muß sogar Annahmen geben, welche die Wahrheit erfassen, denn man könnte, — wie der klassische Einwand jeder „positiven“ Philosophie gegen allen Relativismus schon bei Lukrez formuliert wird¹⁶⁷, — nicht einmal das eine wissen, daß man nichts wisse, wenn man überhaupt nichts wissen könnte. Dann ist aber diese Wahrheit notwendig eine andere als die der unmittelbaren Evidenz einer bewußtseinsimmanenten Realität, sie ist nichtmehr die Evidenz isolierter Sinnesinhalte, sondern, wie bereits Aristoteles gelehrt hatte¹⁶⁸, die Evidenz von **D e n k z u s a m m e n h ä n g e n**. So wird das Denken (*λογισμός*) als eine eigene, von der bloßen Vorstellung verschiedene Art psychischer Tätigkeit in seine vollen Rechte eingesetzt¹⁶⁹, und damit, daß diese psychische Tätigkeit der Vorstellung gegenüber als die

höher stehende erscheint, wäre der Gegnerschaft gegen alle Logik und Dialektik im Grunde der Boden entzogen.

Aber Epikur erneuert den Kampf gegen den verhaßten Dogmatismus der peripatetischen und stoischen Dialektik von einer anderen Seite. Wenn er in der Naturlehre konträre Annahmen, besonders über Gegenstände, die, wie die Himmelskörper, der unmittelbaren Beobachtung nicht durchweg zugänglich sind, als gleichberechtigt anerkennt, so läßt sich ein solcher Relativismus noch in dem Sinne deuten, daß in Ermangelung ausschlaggebender Entscheidungsgründe verschiedene Urteile so lange gleiche Wahrscheinlichkeit besitzen können, bis die Wahrheit einer einzigen Hypothese sichergestellt ist¹⁷⁰. Wenn aber Epikur, wie ihm Cicero vorwirft¹⁷¹, den Satz vom ausgeschlossenen Dritten leugnete, weil er mit dem Zugeständnis, daß notwendig A oder nicht A eintreten müsse, den Naturlauf der von ihm so heftig bekämpften Alleinherrschaft der unabänderlichen Notwendigkeit zu unterwerfen fürchtete, so hätte er damit seinem Indeterminismus nicht nur die Anerkennung der kausalen, sondern auch der logischen Notwendigkeit geopfert, da es im Wesen der logischen Notwendigkeit liegt, daß die Wahrheit eben nur in einem Urteil erfaßt werden kann, daß also von zwei kontradiktorischen Urteilen das eine notwendig falsch sein muß: — *verum index sui et falsi*.

Treten an dieser Stelle Logik und Naturphilosophie in offenen Gegensatz, so scheint es Epikur andererseits nicht zum Bewußtsein zu kommen, daß er mit der Anerkennung einer rationalen Geistestätigkeit seine sensualistischen Voraussetzungen aufgibt. Epikur läßt zwar das Denken als eine eigene geistige Tätigkeit gelten, die sich auf die Vorstellung aufbaut (*τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ συννημμένῃ*)¹⁷², scheint sich aber mit einer Amphibolie im vieldeutigen Begriff des „Denkens“ zu begnügen, die für einen sensualistischen Empirismus nahezu charakteristisch erscheint und z. B. noch bei Avenarius wiederkehrt; denn wenn das „logische“ Seelenvermögen, der Geist, allein zur Bildung von Vorstellungen im engeren Sinn, also von Gedächtnis- und Phantasievorstellungen, befähigt sein soll, so liegt die Annahme nahe, daß auch Epikur geneigt ist, das „reine“ Denken mit dem „bloßen“ Vorstellen zu verwechseln. Diese Amphibolie wirkt sich aber nach zwei Richtungen

aus: Soweit Denken nichts anderes als Vorstellen sein soll, wird freilich die rationale Tätigkeit des Geistes sensualisiert; wenn auch die Wahrnehmung an sich „der Vernunft und der Erinnerung entbehrt“¹⁷³, so genügt doch zu ihrer Rationalisierung bereits derselbe Akt, durch den sie überhaupt erst zum Bewußtsein gelangt, nämlich ihre Verknüpfung mit den Erinnerungs- und Erwartungsvorstellungen, die in der *πρόληψις* gegeben sind; alles Denken wäre demnach nichts anderes als, in moderner Terminologie ausgedrückt, die Apperzeption zuvor bloß perzipierter Inhalte auf Grund mnemischer Residuen. Soweit aber umgekehrt alles Vorstellen schon Denken ist, muß bereits die bloße Wahrnehmung eine rationale oder intellektuelle Beziehung auf den ihr zugrunde liegenden Gegenstand (*ἐπαίσθημα, φανταστόν*) enthalten, — eine Theorie, die, wie bereits angedeutet, auch den Kern der Lehre Schopenhauers von der Intellektualität der Anschauung bildet.

Mag es sich bei den zuletzt gezogenen Folgerungen schon um Konsequenzen handeln, die dem Epikureischen System nicht wesenseigen sind, sondern ihm durch die Logik der Tatsachen oder besser durch die Tatsachen der Logik aufgezwungen werden, so ersieht man daraus doch nicht nur die geringe innere Geschlossenheit seiner — wie übrigens jeder — sensualistischen Erkenntnistheorie, sondern auch wiederum ganz allgemein, wie nahe sich die Gegensätze berühren.

Eine bedeutsame Erweiterung dieser im wesentlichen bereits in den Epikureischen Fragmenten enthaltenen und von der Mehrzahl seiner Schüler unverändert gehüteten Erkenntnislehre scheinen nur die Untersuchungen Zenons aus Sidon (um 100 v. Chr.) über den Analogieschluß zu bilden, wie sie in dem Buche Philodems „Über Zeichen und Bedeutungen“ (*Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*), wenn auch nur bruchstückweise, erhalten sind¹⁷⁴. Der Grundgedanke, daß alles nicht unmittelbar evident Erkennbare (*τὰ ἄδηλα*) nur aus der Evidenz der Wahrnehmung (*τὰ φανερά*) abgeleitet (*ἀνάγεσθαι*) werden dürfe¹⁷⁵, ist allerdings Erbgut der Epikureischen Lehre (s. 48). Diese allgemeine Anweisung wird jedoch von Zenon dahin vertieft, daß er die Grundlagen und die Methoden jener Ableitung des Nicht-Evidenten aus dem Evidenten sicherzustellen unternimmt. Deutlicher als bei Epikur kommt die

Abkehr von einem einseitigen Sensualismus zum Ausdruck; daß jene Methode der Erkenntnisgewinnung (*ἐπιλογισμός*) nur einen rationalen Charakter tragen könne, steht im vorhinein fest¹⁷⁶. Der Gegensatz gegen den dialektischen Rationalismus liegt jedoch darin, daß Zenon die Methode des Analogieschlusses (*μετάβασις καθ' ὁμοιον*), die, nach dialektischem Maßstab gemessen, nur einen „unechten“ Schluß darstellt, als die einzige Methode der Erkenntnisgewinnung anerkennt¹⁷⁷ und damit gewissermaßen den von den stoischen und peripatetischen Bauleuten verworfenen oder wenigstens zurückgesetzten Stein zum Eckstein seiner Erkenntnistheorie macht.

Mit dieser Betonung der Ähnlichkeitserfassung als der Grundlage aller rationalen Erkenntnis gelangt andererseits die empiristische Komponente des Systems zu schärferer Ausprägung. Denn in der Zurückführung der logischen Erkennbarkeit aller Gegenstände auf Ähnlichkeitsmerkmale liegt eingeschlossen, daß, nach moderner Ausdrucksweise, das „Wesen“ der Gegenstände in ihrer „Zugehörigkeit zu bestimmten Ähnlichkeitsgruppen“ besteht. So sehr sich Zenon dabei um die Klassifikation der Ähnlichkeitsmerkmale bemüht — er scheint Merkmale der Identität (*ἀπαγαλλακτά*), der generischen und spezifischen Ähnlichkeit (*γενικαὶ καὶ εἰδικαὶ διαφοραί*) und endlich der Ähnlichkeit nach kausalen Verknüpfungen (*συμπλοκὴ τῶν ἀκολουθοῦντων*) zu unterscheiden¹⁷⁸ — und so beherzigenswert seine methodische Regel ist, beim Analogieschluß von den speziellsten zu den allgemeinsten Ähnlichkeiten fortzuschreiten¹⁷⁹, ohne „zufällige“ (*συμπτώματα*) und „wesentliche“ (*συμβεβηκότα*) Ähnlichkeiten (s. S. 54) zu verwechseln¹⁸⁰, so bleibt er doch dem begriffsrealistischen Einwand die Antwort schuldig, wie man denn ohne unmittelbare Wesensschau die „wesentlichen“ Ähnlichkeiten erkennen, ja wie man durch die Feststellung ähnlicher Elemente überhaupt zur Erkenntnis des allgemeinen und gemeinsamen Wesens der ähnlichen Dinge vordringen könne¹⁸¹.

Methodisch hinwiederum von größtem Wert ist seine Hochschätzung des Experimentes (*πείρα*) als einer Quelle der Erkenntnisgewinnung. Mag Zenon diese Hochschätzung auch von den Demokriteern übernommen und mit der empirischen Ärzteschule gemeinsam haben¹⁸², so bleibt

er doch mit seiner nachdrücklichen Betonung der Bedeutung, die jenes Hilfsmittel der induktiven Forschung gegenüber der bloßen — singulären und kollektiven — Beobachtung (*περίπτωσις καὶ ἱστορία*¹⁸³) und den aus ihr gezogenen Deduktionen besitzt, eine in der antiken Philosophie ziemlich vereinzelte Erscheinung.

4. DIE SITTENLEHRE

A. DIE AFFEKTENLEHRE

Wie die Wahrnehmungslehre Epikurs die Grundlage seiner Erkenntnistheorie, so bildet seine Lehre von den Affekten die Grundlage seiner Ethik, und ganz ebenso wie seine Wahrnehmungslehre ist auch seine Lehre von den Affekten in den letzten Voraussetzungen seiner Naturlehre fest verankert.

Die eine dieser Voraussetzungen ist die Überzeugung von der Unzulänglichkeit einer rein kausalen Naturerklärung. So hoch Epikur das Kausalprinzip als Leitfaden im „Fortschritt der Erkenntnis vom Bedingten zu seinen Bedingungen“ schätzt, so wenig hält er es für möglich, die letzten Beweggründe des menschlichen Handelns, aber auch die letzten Ursachen der Kosmogonie aus bloßer Notwendigkeit (*ἀνάγκη, εἰμαρμένη*) abzuleiten¹⁸⁴.

Greift hier dasselbe moralische Freiheitsbewußtsein, das schon in dem *ἔχω, οὐκ ἔχομαι* des Aristipp seinen prägnanten Ausdruck gefunden hatte¹⁸⁵, in die Naturlehre — freilich nicht zum Vorteil ihrer Folgerichtigkeit — ein, so wird umgekehrt die psychologische Analyse des Willensaktes ganz in Übereinstimmung mit der Wahrnehmungslehre durchgeführt. Analog wie die Stoiker denken nämlich die Epikureer jeden Willensvorgang durch eine Zweckvorstellung, durch die Vorstellung der auszuführenden Handlung und ihres Ergebnisses, bestimmt. Diese Erinnerungs- oder Phantasievorstellung dringt wie die übrigen „Bildchen“ unmittelbar zum Sitz des „Geistes“ vor, und die geistige Erregung überträgt sich durch die „Seele“ auf die körperlichen Organe und setzt sie in Bewegung¹⁸⁶.

Indessen ergibt sich hier eine Schwierigkeit. Scheint infolge der kausalen Determination des Willensaktes

durch die Vorstellungen nicht die freie Willensentschließung wieder aufgehoben? Oder umgekehrt: scheint es bei der unendlichen Zahl von Bildchen, die jederzeit von allen Seiten her auf den Geist eindringen, nicht dem bloßen Zufall überlassen, welches von ihnen die Entscheidung bestimmt? Epikur, der weder dem Zufall noch der unabänderlichen Notwendigkeit eine unbeschränkte Herrschaft zuerkennt¹⁸⁷, muß beide Fragen verneinen. Gerade die unendliche Zahl der einströmenden Bildchen zeigt den Weg aus dieser Aporie: wegen ihrer Feinheit kämen die Bildchen überhaupt nicht zum Bewußtsein, wenn der Geist nicht im vorhinein durch einen Akt willensmäßiger Anspannung auf gewisse Vorstellungen eingestellt wäre¹⁸⁸, und man geht wohl nicht fehl, wenn man diese selektive Einstellung des Geistes aus jener spezifischen, ihm allein eigentümlichen „Bewegung“¹⁸⁹ ableitet, die auch den Glauben oder die Meinung, mit anderen Worten: das Denken bestimmt. An diesem Punkte bietet sich eine überraschende Fülle von Anknüpfungsmöglichkeiten an neue Theorien: so an die Lehre von dem Verhältnis des Denkens zum Wollen bei Descartes, an die Zusammengehörigkeit von Wille und Apperzeption bei Wundt, an die seligierende Wirksamkeit der „Komplexe“ bei Freud und Jung, ja sogar an die *évolution créatrice* Bergsons. Noch wichtiger als eine solche Übereinstimmung in Folgerungen, die Epikur selbst wohl ebensowenig zu ziehen vermocht hätte, wie seine Nachfolger durch sie unmittelbare Anregung empfangen, ist jedoch die grundsätzliche Lösung des Freiheitsproblems, die sich, wenn auch wohl ebenfalls noch nicht ganz klar bewußt, in der Lehre Epikurs andeutet: die kausale Verknüpfung der Motive läßt keine Lücke und keinen Sprung zu, — dennoch liegt es schließlich im Wesen des „intelligiblen Charakters“, welches dieser Motive nun auch wirklich Motivationskraft erlangt¹⁹⁰.

Die psychologische Analyse des Willensvorganges bedarf indessen noch einer weiteren Fortführung. Daß der Geist durch die Vorstellungen nicht automatisch oder, wie man heute sagen würde, reflektorisch zum Handeln bestimmt wird, sondern sich in einem Akt innerer Spontaneität einer gewissen Zielvorstellung zuwendet, ist aus dem Bisherigen klar geworden. Welche Charakteristik,

welches „Kriterium“ muß jedoch eine Vorstellung besitzen, um den Blick des geistigen Auges auf sich zu ziehen? Darauf lautet die Antwort Epikurs: jenes Kriterium ist der Lustcharakter, der gewissen Vorstellungen eignet. In dieser Lustbetonung liegt daher sowohl ein objektives wie ein subjektives Moment eingeschlossen, eine Eigenschaft der Vorstellung wie eine Bereitschaft des Geistes, und Epikur bringt diese Doppelseitigkeit des Emotionalen dadurch ganz glücklich zum Ausdruck, daß er Lust und Unlust als Affekte (πάθη) bezeichnet und sie unter die unmittelbar evidenten „Kriterien“ der Wirklichkeit einreihet¹⁹¹.

Ist somit der Affekt in seiner schlichten Unmittelbarkeit der Wahrnehmung zu vergleichen, so tritt in der Begierde (ἐπιθυμία) ein vorstellungsmäßiges Element hinzu: die Erwartung einer künftigen Lust im Erleben einer gegenwärtigen Unlust und — was sich ja nun sprachlich nicht wohl unter den Begriff der Begierde einordnen läßt, dennoch aber das psychologische Gegenstück zur Begierde bildet — die Befürchtung einer künftigen Unlust im Erleben einer gegenwärtigen Lust¹⁹². Daraus ergibt sich folgende Untereinteilung der

Begierden		
natürliche		eitle
notwendige	schlechthin natürliche, d. h. nicht zugleich notwendige	
zur Glückseligkeit	zur Schmerzlosigkeit	zur Selbsterhaltung

Mit dem Hinzutritt des vorstellungsmäßigen Elementes und des daran anknüpfenden „Glaubens“ an seine Realisierbarkeit in der Wahrnehmung ist nach den Früheren die Möglichkeit des Irrtums gegeben (s. S. 48). Eitle Begierden oder Befürchtungen sind demnach solche, bei denen sich die gehegte Erwartung oder Befürchtung keinesfalls erfüllen kann, so z. B. alle Vorstellungen von Lohn und Strafe in einem jenseitigen Leben. Eitel können aber auch natürliche Begierden werden, die an sich entweder von selbst abklingen würden oder verhältnismäßig leicht zu befriedigen wären, wenn widernatürliche

Aufstachelung oder allzu weitgehende Spezialisierung der Objektwahl ihre Befriedigung künstlich erschwert¹⁰⁴. Unter die schlechthin natürlichen, aber nicht notwendigen Bedürfnisse scheint eigentlich nur der Geschlechtstrieb zu fallen, da sich alle übrigen natürlichen Bedürfnisse zumindest mit dem Selbsterhaltungstrieb in Verbindung bringen lassen; immerhin zeigen die eitlen und die nicht notwendigen Bedürfnisse ein gemeinsames Merkmal, das zu einer Einschränkung des Realitätscharakters der Affekte zwingt: wie nämlich auf vorstellungsmäßigem Gebiete zwischen Sinnestäuschungen und „wahren“ Vorstellungen wenigstens ein Geltungsunterschied anerkannt werden mußte (s. S. 54), so wäre offenbar auch auf emotionalem Gebiete zwischen nicht notwendigen Scheinaffekten und notwendigen echten Affekten zu unterscheiden. Denn wenn z. B. eine gegenwärtige Lust durch die „eitle“ Befürchtung einer künftigen Unlust vergällt wird, — *laetus in praesens animus quod ultra est oderit curare*, — so ist dieser Furchtaffekt im Sinne der Bewußtseinsimmanenz doch nicht minder real, und der Unterschied zwischen echten und unechten Affekten muß daher in einer anderen Sphäre liegen. Ausschlaggebend für einen solchen Geltungsunterschied scheint vielmehr die Genese der Affekte zu sein. Normalerweise setzt nach dem Gesagten jede Begierde einen unmittelbaren Primäraffekt der Lust oder Unlust voraus, an den sich die Vorstellung einer erstrebten oder gefürchteten Zukunft anschließt, die ihrerseits einen sekundären Affekt der Lust oder Unlust erzeugt. Als echte Affekte scheint Epikur, trotzdem er den Gedanken nicht ausdrücklich formuliert, dabei nur diejenigen anzuerkennen, bei denen innerhalb des begehrensmäßigen Zusammenhanges eine „notwendige“ Verbindung in der Richtung Primäraffekt → Vorstellung → Sekundäraffekt besteht. Wann dieser Fall eintritt, dafür gibt es freilich wieder kein zuverlässiges objektives „Kriterium“. Immerhin ist die theoretische Möglichkeit vorhanden, daß die Vorstellung einen Sekundäraffekt erzeuge, ohne ihrerseits durch einen Primäraffekt dazu angeregt zu sein: die „eitlen“ Hoffnungen und Befürchtungen, die also in diesem Sinn als Scheinaffekte zu gelten hätten. Daß überhaupt von bloßen Vorstellungen eine affektive Wirkung ausgehen kann, wird indirekt

durch die bedeutsame Vorschrift der Epikureischen Ethik bestätigt, Scheinaffekte durch die Einsicht in ihre Nichtigkeit zum Verschwinden zu bringen; denn wenn die richtige „Meinung“ Scheinaffekte aufzuheben vermag, dann muß auch die falsche Meinung imstande sein, Scheinaffekte zu erzeugen.

Nicht ganz klar ist dagegen die Unterscheidung der drei Typen „notwendiger Begierden“. Die der Selbsterhaltung dienenden Begierden scheinen sämtliche nur aus einer Störung des physiologischen Gleichgewichtes zu entstehen und auf dessen Wiederherstellung gerichtet zu sein¹⁹⁵. Wie sich aber der Zustand körperlicher Schmerzlosigkeit (*ἡ τοῦ σώματος ἀσχησία*), auf den die nächst höhere Gattung der Begierden abzielt, von jenem Zustand des physiologischen Gleichgewichts unterscheidet, ist schwer abzusehen, zumal an vielen Stellen die Lust lediglich negativ als eine Aufhebung der Unlust definiert wird¹⁹⁶. Indessen kennt Epikur neben dieser negativen, bloß auf die Wiederherstellung eines Gleichgewichtszustandes beschränkten Lust (*κατασθηματικὴ ἡδονή*) auch eine positive Lust „der Bewegung“ (*ἐν κινήσει*)¹⁹⁷: nicht nur die „sanfte Bewegung“ der Kyrenaiker¹⁹⁸, sondern auch den orgiastischen Sinneskitzel (*γαργαλισμός*, *titillatio*)¹⁹⁹, d. h. also offenbar alle Lust, die sich nicht auf die Selbststeuerung des Organismus zurückführen läßt²⁰⁰.

An dieser Stelle ergibt sich in der Ethik eine ähnliche Schwierigkeit wie in der Erkenntnistheorie: schien es dort zunächst, als ob das rationale Denken in dem sensualistischen System keinen Platz fände, so scheint auch hier die Begründung aller Lust auf körperliche Zustände die Möglichkeit einer rein geistigen Lust auszuschließen. Daß Epikur nur körperliche Lüste gelten lasse, war einer der schwersten und am öftesten wiederholten Vorwürfe seiner Gegner²⁰¹, und selbst die Kyrenaiker glaubten es sich schuldig zu sein, durch die Betonung der Unkörperlichkeit gewisser Genüsse von den Epikureern abzurücken²⁰². Ganz unschuldig ist Epikur an diesem Vorwurf sicherlich nicht. Denn das Paradox: „Grund und Wurzel alles Guten ist die Lust des Bauches“²⁰³ mußte zu Widerspruch und zu Mißverständnis herausfordern, wenn darunter auch nichts anderes gemeint sein mochte als die

Aristotelische Lehre von der *χορηγία* der Kunst und der Moral²⁰⁴, daß nämlich die Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse die Voraussetzung zur Entstehung ethischer und ästhetischer Bedürfnisse bilde²⁰⁵. Daß dieses Mißverständnis früh genug einsetzte, zeigt schon die von Diogenes Laertius selbst verworfene Paraphrase jenes Gedankens, welche dem Epikur den Ausspruch zuschiebt: „Ich kenne keine Güter außer den sinnlichen Lüsten“²⁰⁶. Aus zahlreichen Stellen geht jedoch ganz unzweideutig hervor, daß Epikur ganz ebenso wie die Kyrenaiker auch rein geistige Genüsse anerkennt und ihnen sogar einen größeren Wert beilegt als den körperlichen²⁰⁷. Und wie auf dem Gebiete der Sinnlichkeit zwischen der negativen Schmerzlosigkeit (*ἀπονία*, *ἀσχησσία*) und der positiven Lust (*ἡδονή* i. e. S., *εὐφροσύνη*), so ist auf dem Gebiet der geistigen Affekte zwischen der negativen Ataraxie, der „Windstille“ des Geistes, und der positiven intellektuellen Lust (*χαρά*) zu unterscheiden²⁰⁸. Indessen besitzt diese Unterscheidung wiederum nur verhältnismäßig geringe Bedeutung. Wie nämlich das höchste Maß der körperlichen Lust mit dem Erreichen der Schmerzlosigkeit verbunden ist und die darüber hinausgehende positive Lust nur noch qualitative Nüancierungen (*ποικίλματα*), aber keine quantitative Steigerung mehr zuläßt, so geht auch die intellektuelle Lust nicht über die Ataraxie, den „Wahnfrieden“ hinaus²⁰⁹; sie ist aber keine Freude an der reinen geistigen Tätigkeit als solcher, wie die Aristotelische *θεωρία*, vielmehr bringt es der Utilitarismus des Epikureischen Systems mit sich, daß auch der geistigen Tätigkeit nur so weit Wert zukommt, als sie zur Glückseligkeit, wiederum im Sinne der ataraktischen Befreiung von leeren Wahnvorstellungen, beiträgt²¹⁰.

B. DIE TUGENDLEHRE

Versucht man nunmehr, auf Grund dieser Voraussetzungen einen Überblick über die Epikureische Ethik zu gewinnen, so darf man, wie bereits erwähnt, nicht vergessen, daß sie zum großen Teil nur in mißgünstiger Entstellung überliefert ist, weil die Andersdenkenden jeden aus der Epikureischen Schule stammenden Moralsatz schon wegen seiner Herkunft aus der verrufenen „Sauherde“²¹¹ um so heftiger zu verspotten und zu verketzern

bereit waren, je mehr sie selber die Affekte „verdrängt“ hatten, deren natürliches „Abreagieren“ die Epikureer zuließen.

Dies gilt vor allem für den Satz, daß Ziel aller Tugenden nur die Lust sein könne²¹², den stoische Gehässigkeit alsbald zu einer Kapitulation alles Tugendstrebens vor dem nackten Sinnengenuß, ja sogar zu einer Leugnung aller anderen als rein körperlicher Lüste verkehrte. Ist diese Unterstellung der authentischen Lehre Epikurs gegenüber unhaltbar, so geht sie doch auf einen unüberbrückbaren Gegensatz in der Auffassung der Triebfedern des menschlichen Handelns zurück. Schon daß von Natur aus alles Streben auf die Gewinnung von Lust, alles Widerstreben auf die Vermeidung von Unlust gerichtet sei²¹³, mußte den Stoikern als gefährliche und verwerfliche Irrlehre erscheinen; nicht auf die Lust, sondern auf den von der Vernunft vorgeschriebenen Naturzweck richtete sich der Selbsterhaltungstrieb aller Wesen, und die Lust sei bestenfalls eine Begleiterscheinung des vernunftgemäßen Verhaltens; nicht der Charakter des Angenehmen oder der Lust, sondern der Charakter des Guten oder des Vernunftgemäßen sei es, der — nicht etwa bloß das Handeln bestimmen solle — sondern der auch allein imstande sei, es wirklich zu bestimmen²¹⁴. Man erkennt in diesem Gegensatz unschwer den Gegensatz zwischen Güterlehre und Tugendlehre wieder²¹⁵ und ersieht daraus, daß man der Epikureischen Ethik nur gerecht werden kann, soweit man sie als konsequente Güterlehre betrachtet. Von dem Begriff der Tugend zu dem Begriff des Gutes zu gelangen, erscheint den Epikureern undenkbar, und deshalb verwerfen sie, nicht anders als die Kyrenaiker, jede Definition der Tugend als leeres Geschwätz, in welcher die Richtung des Tugendstrebens nicht von Anfang an und ausschließlich durch ein klar umgrenztes Ziel, die Lustgewinnung, bestimmt ist²¹⁶.

Mit diesem Hedonismus ist indessen ein moralischer Sensualismus keineswegs untrennbar verbunden. Auch wenn das Ziel aller Tugenden die Lust ist, so obliegt es doch der Vernunft, den richtigen Weg zum Ziel zu finden, den nur sie zu beurteilen vermag. Folgerichtig kann aber dieser Weg nicht durch irgendeine innere Stimme der Vernunft, durch ein kategorisches Pflichtgebot gewiesen

werden, sondern der richtige Weg ist wiederum nur der, auf dem sich das Maximum von Lust mit dem Minimum von Unlust erreichen läßt. Damit wird also die Tugend selbst ganz im Protagoräischen Sinn zu einer Meßkunst, die nichts anderes zu leisten hat, als die gegenwärtige gegen die zukünftige Lust oder Unlust abzuwägen und sich, unbeirrt von dem subjektiv lebhafteren Eindruck, für die objektiv „wahre“ Lust oder gegen die „wahre“ Unlust zu entscheiden²¹⁷. Hier wiederholt sich auf ethischem Gebiete der Unterschied zwischen wahren und falschen Affekten, der sich bereits in der Psychologie angekündigt hatte: „an sich“, d. h. also ihrer subjektiven Seite nach, ist jede Lust „gut“, jede Unlust „schlecht“; aber nicht jede Lust ist auch objektiv „ein Gut“, nicht jede Unlust „ein Übel“, d. h. nicht jede Lust oder Unlust ist geeignet, den Weg zum ethisch richtigen Verhalten in positiver oder negativer Richtung zu weisen²¹⁸. Damit ist einerseits eine weitgehende Annäherung an die stoische Lehre von der Adiaphorie der äußeren Güter vollzogen; andererseits aber werden, im Gegensatz zu den Stoikern, die natürlichen Regungen, die Freude an „Wein, Weib und Gesang“, am Besitz, am Kunstgenuß, auch berechtigtes Selbstbewußtsein, ja sogar herzhafter Ärger oder harmlose Schadenfreude, nicht grundsätzlich unterbunden²¹⁹. Feststehende Regel bleibt nur: „Entbehre gern, was du nicht hast!“ und „Alles mit Maß!“ Freilich vermag eine solche klug abwägende Lebenskunst auch die sozialen Tugenden nur nach dem Maße der Lust oder Unlust zu bewerten, das ihre Ausübung für den einzelnen mit sich bringt. Auf Egoismus beruht daher die Freundschaft, auf Egoismus die Gerechtigkeit, auf Egoismus die Sorge für das Gemeinwesen, und da jedes öffentliche Amt von der Sorge um die Bedingungen der eigenen Glückseligkeit abzieht, gilt für den Epikureer als allgemeine Regel die Maxime des *λάθε βιώσας*²²⁰, — all das wiederum in schärfstem Gegensatz zu den Stoikern, denen Freundschaft, Gerechtigkeit und Dienst am öffentlichen Wohl nicht nach ihrem Lustertrag berechenbar, sondern durch die Vernunft unbedingt geboten erscheinen. Beschränkt sich daher die Epikureische Sittenlehre im Grund auf eine „Mathematik der Affekte“, so ist sie doch von einer völligen Relativierung der Ethik weit entfernt. Nicht nur,

daß die Berechenbarkeit des sittlichen Verhaltens seine Eindeutigkeit voraussetzt, wendet sich die Epikureische Schule sogar ausdrücklich gegen die „unvernünftige Verachtung“ traditioneller sittlicher Vorschriften, die sie durchaus nicht in Bausch und Bogen abzulehnen, an denen sie vielmehr zum großen Teil, wenn auch unter anderer Motivierung, ganz ebenso festzuhalten geneigt ist²²¹ wie an den Riten der Volksreligion (s. S. 69).

Berühren sich in diesem Punkte die Epikureische und die stoische Lehre, so nähern sie sich einander dadurch noch weiter an, daß es jene „Mathematik der Affekte“, streng genommen, verbietet, noch von der Lust schlecht-hin als dem Ziel alles Strebens zu sprechen. Denn das menschliche „Glück“ erscheint, wie sich gerade aus seinem Gegensatz zu der ungetrübten Seligkeit der Götter (s. S. 68) ergibt, stets aus Lust und Unlust gemischt. Ist also das Glück immer ein Quotient aus Lust und Unlust oder, wie dies wiederum ganz dem Sinn der Epikureischen Lehre von der Negativität der Lust entspricht, aus befriedigten und unbefriedigten Bedürfnissen²²², so ist dasjenige Verhalten als das richtige = tugendhafte = lustvollste zu bewerten, welches die aus der Bedürfnisbefriedigung entspringende Lust zum Maximum steigert und zugleich die aus den unbefriedigten Bedürfnissen stammende Unlust auf ein Minimum herabsetzt.

Nun ist aber die Steigerungsfähigkeit der Lust innerhalb verhältnismäßig enger Grenzen eingeschlossen. Die natürlichen und notwendigen Bedürfnisse sind durchwegs leicht und schnell befriedigt, die Befriedigung der nicht notwendigen und eitlen Begierden dagegen vermehrt nur die Bedürfnisse und damit die Unlust²²³. Der Anteil, den die Lust zur Glückseligkeit beiträgt, ist also, wie schon Seneca zur Verteidigung des verrufenen Epikureischen Hedonismus bemerkt, im Grunde ein recht geringer²²⁴; das Hauptgewicht des tugendhaften Verhaltens fällt vielmehr auf die negative Seite der Unlustminderung. Hier bestehen nun wieder drei Möglichkeiten: Die direkte Unlustminderung durch Bedürfnisbefriedigung ist ja nur das Korrelat zu der positiven Luststeigerung — wobei „positiv“ und „negativ“ hier freilich in anderem Sinne verstanden werden müssen als zuvor — und daher eng umschrieben. Hingegen sind die beiden anderen Arten

der Unlustminderung in gewisser Hinsicht als indirekte zu bezeichnen. Sie bestehen darin, eine gegenwärtige Unlust entweder durch die Erwartung einer zukünftigen, gegebenenfalls auch nur durch die Erinnerung an eine vergangene Lust abzuschwächen²²⁵ oder sie durch die Einsicht in ihre „Eitelkeit“ radikal zu beseitigen²²⁶. Offenbar taucht hier die Unterscheidung zwischen echten und Scheinaffekten wieder auf; denn zu den Schmerzen, die insofern „notwendig“ sind, als sie durch begleitende Vorstellungen bloß abgeschwächt werden können, sind anscheinend nur die körperlichen Leiden zu rechnen, während sowohl unerfüllbare körperliche Bedürfnisse (die aus allzu weitgetriebenen oder spezialisierten Begierden entspringen) als auch grundlose Befürchtungen rein geistiger Art durch die Vernunft als solche erkannt und durch diese Erkenntnis restlos aufgehoben werden können. Daher ist die Panazee gegen wirkliche physische Schmerzen die Einsicht, daß heftige Schmerzen nur kurz anhalten, weil sie entweder bald nachlassen oder zum Tode führen, andauernde aber schon wegen ihrer Dauer zu ertragen, ja sogar meist mit Lust gemischt seien²²⁷, — gegen eingebildete Schmerzen, die dem Übermaß der Begierde entstammen, die Einsicht in deren Unerfüllbarkeit²²⁸, — gegen eingebildete Befürchtungen, die sich zu der Angst vor dem Tode und dem Jenseits verdichten, die Einsicht in die Sterblichkeit der Seele und die wahre Natur der Götter: „denn solange wir sind, ist der Tod nicht da, sobald aber der Tod da ist, sind wir nicht mehr“²²⁹. Demgemäß besteht auch das Glückseligkeitsideal, das nur der Weise zu erreichen vermag und das ihn den Göttern annähert oder sogar gleichstellt²³⁰, nicht darin, daß er die Lust um ein mehreres steigert, sondern lediglich darin, daß er die Unlust um ein mehreres mindert, als es dem gewöhnlichen Menschen möglich ist, und Seneca hat wiederum recht, wenn er auf den düsteren Ausklang dieser Lebensphilosophie hinweist, die mit einem Hymnus auf die schrankenlose Sinnenlust anzuheben scheint; denn das unbekümmerte *carpe diem* schwächt sich unter der Hand zu einem resignierten *tolle querelas* ab²³¹.

5. DIE GÖTTERLEHRE

Dieser Negativismus bestimmt denn auch die innere Stellung der Epikureer zum Götterglauben. Wenn die Götter den Menschen weder belohnen noch bestrafen, muß sich das Verhältnis der Menschen zu den Göttern auf eine Bewunderung — freilich nicht ihrer Allmacht oder Allgüte, aber ihrer Seligkeit und Unvergänglichkeit¹²⁵ beschränken. Indessen geht sowohl die Begründung des Götterglaubens wie das Festhalten an den üblichen rituellen Gebräuchen über eine solche bloß negative Theologie hinaus.

Zur Begründung des Götterglaubens bedient sich Epikur vornehmlich des psychologischen und des physikotheologischen Gottesbeweises. Unsere Erkenntnis der Götter beruht auf evidenten (*ἐναργής*) Vorstellungen, die wir von den Göttern besitzen; diese „wahren“ Vorstellungen, die uns teils durch unmittelbare göttliche Einwirkung, teils durch die Phantasie oder durch den Traum zufließen, zeigen uns die wirkliche Existenz der Götter an, obwohl wir sie nicht wahrzunehmen, sondern nur „proleptisch“ zu erfassen vermögen²³². Die Wahrheit der Göttervorstellungen im Sinne der metaphysischen Wirklichkeit ihres Gegenstandes aus ihrer subjektiven Evidenz abzuleiten, könnte aber nur gelingen, wenn man ein zureichendes Kriterium zur Abgrenzung der wahren von der falschen Vorstellung zu geben vermöchte.

Epikur ist dazu nicht imstande, sondern muß sich damit begnügen, das Vorkommen falscher neben den wahren Göttervorstellungen zuzugeben; die wahren führt er auf „Bildchen“ zurück, die sich unmittelbar von den individuellen Götterleibern ablösen und unter Überspringung der Metakosmien in die menschliche Welt und das menschliche Bewußtsein eindringen, die falschen auf bloße Phantasievorstellungen, die sich aus Bruchstücken menschlicher Gestalten zusammensetzen²³³. Aber nicht nur, daß im Einzelfall eine Entscheidung darüber unmöglich wäre, welcher Quelle eine jeweils auftauchende Göttervorstellung entspringt, wird Epikur schon durch diese Ableitung zu einer Anthropomorphisierung seiner Götter gedrängt, die seiner negativen Theologie im Grunde zuwiderläuft (s. S. 43 f.).

Noch bedenklicher ist die Anwendung des physikotheologischen Gottesbeweises. Denn wie, bei der Ablehnung jedes regelnden Eingreifens der Götter in den Weltlauf und jeder Vergötterung der Gestirne²³⁴, der Anblick des gestirnten Himmels überhaupt noch als eine, wenn auch unreine Quelle des Götterglaubens angesehen werden kann, bleibt schwer verständlich, wenn anders man nicht die Abwendung von den weltlichen zu den himmlischen Gegenständen als eine Vorstufe und Vorübung der Abwendung vom leeren Wahn zu der richtigen Einsicht betrachten will.

Nicht viel folgerichtiger ist endlich der Eifer, mit dem sich die Epikureer nach dem Vorbild ihres Meisters am Ritual der Volksreligion beteiligt zu haben scheinen²³⁵. Der Gedanke ist freilich aller Anerkennung wert, daß jedes reine Gebet Selbstzweck sein muß und nicht von der Voraussetzung ausgehen darf, daß es dem Menschen dazu dient, der Gottheit eine Gnade abzuschmeicheln, — müßte er doch sonst zuerst um die Gnade beten, daß er beten könne und so fort ins Unendliche²³⁶, — oder der Gottheit, um sich an der Unterwürfigkeit des Menschen zu erfreuen²³⁷. Soll daher auch der innere Zweck des Gebetes nur der Ausdruck jener Bewunderung sein, die der leidende und sterbliche Mensch den seligen und ewigen Göttern entgegenbringt, so liegt doch zunächst die Gefahr nahe, daß seine Ritualisierung zu einer leeren und heuchlerischen Formalität herabsinkt²³⁸. Wenn sich aber vollends der Weise durch seine Ataraxie zu den Göttern erhebt und sogar in seiner Sterblichkeit keinen Anlaß mehr zur Minderung seines Selbstgefühls erblicken kann²³⁹, was bleibt ihm da noch an den Göttern zu bewundern übrig? Und wenn er umgekehrt an den Göttern noch etwas zu bewundern findet, setzt dann diese Bewunderung nicht ein Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit und damit eine Störung seiner Seelenruhe voraus? Zu dieser Antinomie führt allerdings jede rationalistische Ausdeutung des Götterglaubens, die den Menschen vergöttlicht oder die Gottheit vermenschlicht, und es wäre darum verfehlt, die Theologie der Epikureer lediglich als eine bequeme und kluge Anpassung an die Forderungen der Volksreligion zu betrachten. Wie sich vielmehr in ihrem wissenschaftlichen System die aus den verschieden-

sten Quellen fließenden Lehrmeinungen nicht zu einem widerspruchslosen Ganzen vereinigen lassen, so findet bei ihnen auch auf religiösem Gebiete der Gegensatz zwischen vernünfteln dem Aufklärungsstreben und frommer Gläubigkeit, zwischen Auflehnung gegen die Überlieferung und Unterordnung unter die Tradition ebensowenig einen Ausgleich wie etwa bei den Denkern des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit.

IV. DIE STOA

1. ÄUSSERE SCHICKSALE UND INNERE ENTWICKLUNG DER SCHULE

Es erscheint nicht so sehr als „unbewußter Witz“ denn als eine pointierte Ironie der Weltgeschichte, daß die Epikureische Schule, die theoretisch den Relativismus lehrte, praktisch alsbald im Dogmatismus erstarrte, während die Stoa, die sich mit der Aufstellung unbezweifelbarer Kriterien des Denkens und Handelns nicht genug tun konnte und für die das Vernünftige mit dem Naturgemäßen zusammenfiel, bei weitem nicht zu solcher Einheitlichkeit der Anschauungen gelangte wie ihre verhaßte Nebenbuhlerin. Dies liegt nicht nur daran, daß die Vertreter der Stoa zum Teil in ihren Lehren erheblich voneinander abwichen und sich heftig genug bekämpften, sondern vielmehr daran, daß sich die Stoa in ihrem selbstgewissen rationalistisch-naturalistischen Optimismus nicht allzu selten darauf beschränken mochte, Behauptungen, die auf Natur oder Vernunft gegründet schienen, als Dogmen zu verkünden, ohne ihre Verträglichkeit miteinander einer näheren Prüfung zu unterziehen. Läßt sich also die Stoa nicht als widerspruchloses System darstellen, so können doch die vorhandenen Widersprüche nicht überall auf die verschiedenen Lehrmeinungen verschiedener Autoren zurückgeführt werden. Andererseits aber besteht, wofür namentlich die scharfsinnigen Untersuchungen Hirzels einen Beleg bilden, gelegentlich die Möglichkeit, aus den Widersprüchen der Überlieferung auf die verschiedenen Nuancen zu schließen, welche die stoische Philosophie im Lauf ihrer Entwicklung angenommen hat, so daß auch die Persönlichkeiten der einzelnen Stoiker deutlicher hervortreten als die der Anhänger Epikurs.

Innerhalb der älteren Stoa, die man bis zum Ende

des 2. Jahrhunderts v. Chr. anzusetzen pflegt, ragen drei Denker hervor: Zenon aus Kition auf Zypern, Kleantes aus Assos in Troas, Chrysippos aus Soloi in Kilikien, die man nach ihrer Bedeutung für die Schule als den Gründer, den Wahrer und den Mehrer der stoischen Philosophie bezeichnen könnte. Nicht ohne Einfluß auf die kosmopolitisch-internationale Einstellung der Stoa dürfte die Fremdbürtigkeit aller ihrer hervorragenden Vertreter gewesen sein, die sämtliche, wie seinerzeit die Mehrzahl der alten Sophisten, aus den Kolonien nach Athen gekommen waren²⁴⁰.

Zenon, ursprünglich Kaufmann wie sein Vater, kam im ersten Viertel des 4. Jahrhunderts n. Chr. nach Athen²⁴¹, wo er sich, von einem brennenden Wissensdurst ergriffen, mit der kynischen, megarischen, der in der Akademie gelehrt Platonischen, ja sogar mit der Heraklitischen Philosophie²⁴² vertraut gemacht haben soll²⁴³. Erst als reifer, vielleicht sogar erst als alternder Mann begann er selbst als Lehrer aufzutreten, indem er in der Stoa Poikile, von der die Schule später ihren Namen erhielt, einen Schülerkreis um sich versammelte. Schon die Wahl dieses im Volksgewühl der Agora gelegenen Platzes ist gegenüber der stillen Zurückgezogenheit des akademischen und Epikureischen Gartens und des Lykeions nicht unbezeichnend; der Unterschied kommt aber auch darin zum Ausdruck, daß die Stoa von Anfang an nicht eigentlich eine thiasotische Gemeinschaft gebildet zu haben scheint, sondern daß es, wie übereinstimmend berichtet wird²⁴⁴, schon von Zenon an Brauch der Schulhäupter war, ein Lehrgeld von den Schülern zu erheben. Hochbetagt soll Zenon eines freiwilligen Todes gestorben sein, angeblich weil er einen Sturz zur Erde als Vorzeichen dafür aufgefaßt haben soll, daß seine Frist abgelaufen sei²⁴⁵. Schon bei Lebzeiten wurde er von Athen und von seiner Vaterstadt hoch geehrt.

Von den unmittelbaren Schülern Zenons sind etwa Herillos aus Karthago und Persaios aus Kition zu erwähnen, welch letzterer den makedonischen König Antigonos Gonatas und dessen Sohn in der Philosophie Zenons unterwies und sogar von Antigonos mit dem Kommando über makedonische Truppen betraut worden sein soll²⁴⁶.

Größere Bedeutung unter den persönlichen Schülern Zenons erlangte jedoch erst Kleantes, der ehemalige Faustkämpfer und Archetyp des „Werkstudenten“, der sich seinen Lebensunterhalt durch nächtliche Arbeit als Wasserträger verdiente, um untertags seinen philosophischen Studien obliegen zu können. Zenon selbst soll ihn mit einer harten Schreibtafel verglichen haben, welche die Schriftzüge zwar nur schwer annehme, dafür dann aber um so treuer bewahre²⁴⁷. Diese Treue gegen den Meister, nicht eigentlich eine selbständige Weiterbildung des überlieferten Lehrgutes scheint ihn als Schuloberhaupt empfohlen zu haben²⁴⁸, denn die Abweichungen, welche sich gegenüber der Lehre Zenons feststellen lassen, sind nicht allzu erheblich und liegen meist in der Richtung eines verstärkten Sensualismus und Rigorismus. Auch er soll freiwillig, ohne rechten Anlaß, aus dem Leben geschieden sein.

Chrysippos, das dritte Schuloberhaupt (im 3. Jahrhundert v. Chr.), war durch Kleantes (kaum noch durch Zenon selbst) in die stoische Philosophie eingeführt worden. Läßt sich über das geistige Eigentum des Zenon und Kleantes verhältnismäßig weniger ausmachen, so geht die erhaltene Fassung der altstoischen Lehre fast ausschließlich auf Chrysipp zurück²⁴⁹, wie schon das Altertum erkannt hatte²⁵⁰. Auch daß Chrysipp die ursprüngliche Lehre in wesentlichen Punkten modifizierte und besonders zu Kleantes in Gegensatz trat, indem er von dessen größerem Sensualismus und Rigorismus abrückte und sich die feinere dialektische Ausarbeitung der Grundsätze angelegen sein ließ, blieb den Alten nicht verborgen²⁵¹. Sein allgemein anerkannter Polyhistorismus scheint ihn sogar in Verbindung mit der mittleren Akademie und, wenigstens äußerlich, mit dem Lykeion gebracht zu haben²⁵². Aber auch die Schattenseiten seiner dialektischen und universalistischen Einstellung werden berichtet: seine Vielschreiberei²⁵³, die nicht nur durch eine gewisse Wahllosigkeit, sondern vor allem durch eine übertriebene Zitiersucht, durch Weitschweifigkeit und Wiederholungen gekennzeichnet war, und ein Überwuchern der Dialektik als Selbstzweck, die sich mehr in der Aufstellung als in der Lösung von Aporien befriedigt haben soll²⁵⁴. Andererseits erscheint es durchaus begreif-

lich, daß eine Persönlichkeit, die den Gegenstand der Philosophie so weit ausdehnte und ihre Methode so scharf zuspitzte, gerade als Lehrer besondere Erfolge haben mochte.

Von den Schülern des Chrysipp und späteren Schuloberhäuptern, Zenon aus Tarsos, Diogenes aus Seleukeia (daher der Babylonier genannt), Antipater aus Tarsos, deren Reihe bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. reicht, ist uns verhältnismäßig wenig überliefert. Mit einer gewissen Milderung des ursprünglichen Rigorismus mag es zusammenhängen, daß aus der Zeit nach Chrysipp von dem Entstehen thiasotischer Tischgesellschaften innerhalb der Stoa berichtet wird, die sich nach den verschiedenen Schulhäuptern benannten²⁵⁵. Ein Zeitgenosse und Schüler des Chrysipp war der berühmte Geograph Eratosthenes, ein Zeitgenosse des Antipater Boethos aus Sidon, dessen Lehre sich durch die Aufnahme peripatetischer Elemente ausgezeichnet zu haben scheint (s. S. 29).

Mit Antipaters Schüler und Nachfolger Panaitios aus Rhodos (um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.) pflegt man die zweite Periode der stoischen Philosophie, die sogenannte mittlere Stoa, beginnen zu lassen. Innerlich kennzeichnet sich die Lehre des Panaitios durch eine wesentlich größere Freiheit gegenüber der altstoischen Überlieferung, äußerlich durch eine gefälligere Form der Darstellung²⁵⁶. Die größte Bedeutung gewann Panaitios jedoch dadurch, daß es ihm gelang, der stoischen Lehre in Rom einflußreiche Freunde, wie den jüngeren Scipio und Laelius, zu gewinnen.

Sein Schüler Poseidonios aus Apameia in Syrien (2. Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr.) war zwar nicht athenisches Schuloberhaupt, darf aber doch in dem Sinn als der „letzte Stoiker“ gelten, daß nach ihm die Stoa keinen Denker von selbständiger Bedeutung mehr hervorgebracht hat. Trotzdem er in Rhodos lebte und lehrte, erstreckte sich auch sein Einfluß vornehmlich auf die Kreise der römischen Intelligenz, bei der es nunmehr zum guten Ton gehörte, in Griechenland philosophische und rhetorische Studien zu betreiben; namentlich Pompeius und Cicero sind uns als seine Freunde und Schätzer überliefert²⁵⁷. Nachdem man Poseidonios erst verhältnismäßig

spät einer näheren Beachtung zu würdigen begonnen hatte, begnügte man sich zunächst damit, ihn als Nachfolger des Panaitios und als Polyhistor von umfassendster Gelehrsamkeit²⁵⁸ darzustellen. Erst allmählich brach sich die Auffassung Bahn, die Reinhardt mit besonderem Nachdruck zur Geltung gebracht hat, daß jenes „neue“ Weltgefühl eines mystischen Zusammenhanges zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos, welches ebenso sehr zum Zerfall der Antike wie zum Aufbau des christlichen Weltbildes beigetragen hat und das sich freilich innerhalb des monistisch gefärbten Pantheismus der Stoa besonders leicht entwickeln konnte, in Poseidonios seinen ersten bewußten Ausdruck gefunden hat, und daß Poseidonios damit eine weit über den Rahmen seiner Zugehörigkeit zur stoischen Schule hinausreichende Bedeutung für die Entwicklung des philosophischen Denkens besitzt.

Der späteren Stoa, deren Beginn man um die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. anzusetzen pflegt und die sich als Schule bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. verfolgen läßt, gehören zwar, wie gesagt, keine selbständigen Denker mehr an, wohl aber interessante Charakterköpfe, wie besonders der jüngere Cato (95 v. Chr. bis 46 n. Chr.), Seneca (gest. 65 n. Chr.), der Sklave Epiktet (etwa zwei Generationen später) und der Kaiser Marcus Aurelius Antoninus (121 bis 180 n. Chr.), durch die sich die stoische Weltanschauung viel weiter verbreitete, als es das philosophische System der Stoa jemals vermocht hätte. Im allgemeinen ist diese Epoche gekennzeichnet durch ein Beharren im schulmäßigen, wenn auch nicht mehr im altstoischen Dogma, durch eine Milderung des sittlichen Rigorismus und vor allem durch das immer stärkere Überwiegen der Ethik gegenüber der Logik und Naturphilosophie. Von besonderem Einfluß auf die Erstarrung der Lehre im Dogma war die allmähliche Verstaatlichung, welcher die Stoa zusammen mit den übrigen philosophischen Schulen seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. unterlag²⁵⁹. Das Nebeneinander der Schulen, das sich auf diese Weise im Lehrbetrieb der staatlichen „Universitäten“ entwickelte, trug aber andererseits dazu bei, daß sich nicht nur unter der Hörerschaft eine immer stärkere Neigung zum Eklekti-

zismus entwickeln mußte, sondern daß sich auch die Schulen selbst in ihren Lehren weitgehend annäherten.

Neben der Stoa einher läuft die *kynische* Schule, die zwar in ihrer Ethik der Stoa ziemlich nahe stand, jedoch zu keiner größeren wissenschaftlichen Bedeutung gelangte. Nichtsdestoweniger — oder vielleicht gerade deshalb, weil sie sich in der Theorie von subtileren wissenschaftlichen Streitfragen geflissentlich fernhielt und in der Praxis allerhand Übertretungen der geltenden sittlichen Normen unter Berufung auf das natürliche Sittengesetz zuließ und rechtfertigte — erlangte sie eine ziemlich weite Verbreitung und überdauerte sogar die Stoa²⁶⁰, obwohl sie nicht zu den staatlich anerkannten Philosophenschulen gehört zu haben scheint. Im großen und ganzen kann man innerhalb dieses späteren Kynismus zwei Grenztypen unterscheiden, wie sie Lukian (oder einer seiner Nachahmer) in den Personen der Kyniker Demonax und Peregrinos Proteus (beide im 2. Jahrhundert n. Chr.) verkörpert, und deren einem oder anderem sich die historischen Kyniker mehr oder weniger angenähert haben: auf der einen Seite eine milde und abgeklärte Weltüberwindung, die sich zu vollendeter Bedürfnislosigkeit durchgerungen hat, der aber nichts Menschliches fremd ist und die nur darauf ausgeht, mit der Kunst des „Seelenarztes“ die Menschen mit sich selbst und untereinander zu versöhnen²⁶¹, — auf der anderen Seite ein schroffer und unduldsamer Fanatismus, der seine Eitelkeit durch Überbetonung aller „zynischen“ Züge in Lebens- und Umgangsformen und sein Ressentiment durch zelotische Verunglimpfung jeder fremden Überzeugung befriedigt. Eine gewisse Parallele finden diese beiden Typen in den beiden Arten der sogenannten kynischen *Diatriben*, einer Darstellung gemeinverständlichen Stiles, die, zum Teil in weitschweifiger und witzig-ironischer Form unter Heranziehung allerhand poetischer Bilder und Belege²⁶², zum Teil in der gedrängteren Fassung einer nüchtern-dogmatischen und stereotyp-systematisierenden, gelegentlich wohl auch derb auffälligen Sittenpredigt, das typische Mittel einer Massenpropaganda bildete, deren sich die Kyniker, dann aber auch die Stoiker (Seneca, Epiktet) bedienten²⁶³. Überdies beginnt im späteren Kynismus die Abfassung pseudepi-

grapher Briefe, einer literarischen Form, die bereits in den athenischen Rhetorenschulen der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. üblich gewesen zu sein scheint²⁶⁴ und bekanntlich auch in die Patristik Eingang gefunden hat.

Nachdem die kynische Schule in Griechenland schon im 3. Jahrhundert v. Chr. mit Bion von Borysthenes, Teles, Menippos und Kerkidas eine allerdings mehr literarische Renaissance erlebt hatte, gelangte sie zu größerem Einfluß erst mit dem Eindringen griechischer Bildung nach Rom, wo sie etwa gleichzeitig mit dem Stoizismus bekannt geworden sein dürfte. Neben den bereits erwähnten Demonax und Peregrinos wären allenfalls noch Oinomaos aus Gadara und Dion Chrysostomos (in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr.) zu nennen. Ihrer philosophischen Stellung nach schwanken sie zwischen einem weitherzigen Eklektizismus (Demonax) und einem starren Festhalten an der kynischen Lehre (Oinomaos); als Mittelglied erscheint etwa Dion, bei dem sich stoische und kynische Gedanken vermischen. Daß aber der Zeitgeist selbst an den Kynikern strenger Observanz nicht spurlos vorüberging, läßt sich aus der unklaren, aber desto schwärmerischeren Mystik des Peregrinos entnehmen.

Hat die kynische Schule trotz ihrer geringen wissenschaftlichen Bedeutung immerhin in die Breite gewirkt, so ist der römischen Schule der Sextier (um die Wende der Zeitrechnung), welche ebenfalls der Stoa nahe stand, nicht einmal ein solcher Erfolg beschieden gewesen, sondern sie ist bereits in ihren Anfängen erloschen²⁶⁵ (s. S. 166).

2. DIE ERKENNTNISLEHRE

War die Gliederung der Philosophie in Logik, Naturphilosophie und Ethik, die sich im Lauf der Entwicklung ergeben hatte, schon bei Platon und Aristoteles zum innerlich beherrschenden Einheitsprinzip geworden, so bildet sie vollends bei den Stoikern auch äußerlich die Grundlage des philosophischen Lehrgebäudes²⁶⁶, und das Verhältnis der drei Disziplinen zueinander wird nicht unpassend durch einen Vergleich der Philosophie mit einem fruchtbaren Acker dargestellt: die Naturphilosophie

sei der Ackerboden, der in der Ethik seine Früchte trage und dessen Grenzen von dem Zaun der Logik umschlossen werden²⁶⁷. Indessen möge schon hier der Hinweis seine Stelle finden, daß die stoische Ausdrucksweise solche Metaphern im allgemeinen vermeidet und sich statt dessen um strenge definitorisch-klassifikatorische Bestimmungen ihrer Begriffe bemüht, die sie, oft in bewußter Übernahme oder Fortführung früherer Feststellungen, zu treffen sucht²⁶⁸.

Der Eckpfeiler der stoischen Logik ist die Lehre von der *Phantasie*, — ein Begriff, der bei den Stoikern eine viel weitere, zugleich aber auch präzisere Fassung erhält als etwa noch bei Aristoteles²⁶⁹. Der Begriff „Phantasie“ kann im Deutschen ganz sinngemäß mit „Vorstellung“, freilich nicht nach dem modernen psychologischen, sondern nach dem populären Sprachgebrauch, wiedergegeben werden. Er umfaßt nämlich nicht nur die Vorstellungen im engeren Sinn, also die reinen Phantasie- und Erinnerungsvorstellungen, sondern auch die Wahrnehmungen und dazu noch die sogenannten „allgemeinen Vorstellungen“, auf die sich nach der verbreiteten Auffassung das „Denken“ richten soll. Die verschiedenen Einteilungen der Phantasietätigkeit, die sich überliefert finden, lassen allerdings eine zutreffende phänomenologische Charakteristik vermissen, immerhin aber folgende wesentliche Unterschiede erkennen, die eine schematische Darstellung gestatten:

Phantasie

Phantasiebilder im <u>eigentlichen Sinn</u>	phantastische Erscheinungen
<u>sinnliche</u>	<u>gedankliche</u>

Dabei entsprechen die sogenannten phantastischen Erscheinungen (*φανταστικόν*) den Bewußtseinsinhalten, auf die man in der modernen Psychologie den Ausdruck Phantasievorstellungen einschränken würde, die sinnlichen Phantasiebilder der Stoiker (*αἰσθητική, εἰδική φαντασία*) dagegen den Wahrnehmungsinhalten und die gedanklichen Vorstellungsbilder (*λογική, γεννική φαντασία, ἐννοήματα, προλήψεις*) jenen sogenannten „Allgemeinvorstellungen“, die sich von den Wahrnehmungsinhalten

durch den Mangel qualitativer Bestimmtheit unterscheiden, da, wie die Stoiker bereits richtig einsehen, die „Allgemeinvorstellung“, also etwa, um das Beispiel Leibnizens zu gebrauchen, die Vorstellung „des“ Dreieckes weder das Merkmal der Stumpf- noch der Spitzwinkligkeit enthalten kann²⁷⁰. Wird damit das Problem der „allgemeinen Vorstellungen“ freilich nur aufgeworfen, aber nicht gelöst, so besteht doch anscheinend das Bestreben, den Unterschied zwischen sinnlichen und gedanklichen Vorstellungsbildern phänomenologisch zu fixieren. Zur Begründung des Unterschiedes zwischen den eigentlichen Phantasiebildern und den phantastischen Erscheinungen ist dagegen ein bewußtseinstranszendentes Merkmal, nämlich das Verhältnis des Bewußtseinsinhaltes zu einem außerhalb des Bewußtseins liegenden Gegenstand der Vorstellungen erforderlich: die phantastischen Erscheinungen werden daher als solche charakterisiert, die nicht durch einen realen Gegenstand erzeugt, sondern nur auf ein imaginäres Objekt, das *φάντασμα*, bezogen werden, während die eigentlichen Vorstellungsbilder durchweg „k a t a l e p t i s c h“ sind, d. h. durch die Einwirkung eines realen, dem Bewußtsein transzendenten Gegenstandes (*φανταστών*) im Bewußtsein hervorgerufen werden, in ihrem „Inhalt“ daher immer zugleich den „Gegenstand“ der geistigen Tätigkeit auf eine eigentümliche, nur der Wirkung des sich selbst erleuchtenden Lichtes vergleichbaren, aber durchaus adäquaten Weise wiedergeben²⁷¹. Dabei besteht nur insofern ein Unterschied, als die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung, also die Körper der Außenwelt, gewissermaßen durch Nahwirkung, die Gegenstände des Denkens durch Fernwirkung die Tätigkeit des Bewußtseins anregen, — ein Verhältnis, das wiederum ganz hübsch durch den Vergleich mit einem Turnlehrer verdeutlicht wird, der seine Zöglinge einmal durch „*putting through*“, das andere Mal durch bloßes Nachahmenlassen seiner eigenen Bewegungen anleitet²⁷². Freilich enthält die geforderte Übereinstimmung zwischen den Phantasiebildern und den Dingen an sich, wie bereits die Skeptiker einwenden, eine *petitio principii*; ebenso bleibt die Frage offen, wie denn jene Einwirkung der Gegenstände auf die Seele zustande kommen, und gar, wie sie sich in Form gedächtnismäßiger Residuen als der

Grundlage aller Erfahrung erhalten solle. Schon aus diesem Grunde beanstandet daher Chrysipp die ursprüngliche materialistische Definition der Phantasie als eines „Eindrucks“ oder „Abdruckes“ (τύπωσις), der sich von dem Gegenstand in der Seele wie in einem Siegelwachs bilde, ja sein Gegenvorschlag, die Phantasie als eine „Veränderung des Bewußtseinszustandes“ (ἐτεροίωσις) zu definieren, läßt sogar schon die Erkenntnis anklingen, daß alles Bewußtwerden eine Veränderung des Bewußtseinszustandes voraussetzt, während Adaptation an gleichbleibende Eindrücke die Empfindlichkeit aufhebt²⁷³.

Indessen weist die Erkenntnislehre der Stoa über jene primitive Theorie der bildhaften gedanklichen Vorstellungen in doppelter Richtung hinaus. Einerseits nämlich erschöpft sich die Wahrnehmung nicht in dem bloßen Haben von sinnlichen Phantasiebildern, also von Wahrnehmungsinhalten, sondern schließt, ihrem kataleptischen Charakter gemäß, eine „Zustimmung“ (συγκατάθεσις), ein „Für Wahr Halten“, also ein intellektuelles Moment ein, durch welches ein logischer Tatbestand — die reale Existenz des erfaßten Gegenstandes — bejaht wird²⁷⁴. Andererseits bahnt sich die Stoa nach dem gleichen Vorgang wie die moderne „Phänomenologie“ einen neuen Weg zum Problem der Gegenstandserfassung, indem sie statt des Inhaltes der sinnlichen Vorstellung die „Bedeutung“ des gesprochenen Wortes zum Ausgangspunkt nimmt und feststellt, daß in jedem sinnvollen Wort (λόγος σημαντικός, ἐνδιαθετός) im Gegensatz zu dem bloß artikulierten, aber sinnlosen Lautkomplex (λέξεις ἀσήμαντος, λόγος προφορικός) die „Bedeutung“ (σημαινόμενον, λεκτόν) oder das „Wesen“ eines „Gegenstandes“ (πρᾶγμα) gemeint und erfaßt werde, das vermöge seiner allgemeinen und idealen Natur von dem konkreten, der Wahrnehmung zugrunde liegenden „Ding an sich“ (ἐκτός ὑποκείμενον) wohl zu unterscheiden sei²⁷⁵. Diese Unterscheidung zwischen der idealen Bedeutung und dem realen Gegenstand nimmt bereits die moderne phänomenologische Unterscheidung zwischen dem „Objektiv“ und dem „Objekt“ vorweg und würde in letzter Linie zur Anerkennung der zugleich idealen und diskursiven Natur des rationalen Erkenntnisgegenstandes führen, — eine Konsequenz, die freilich weder von der

Stoa noch von der modernen Phänomenologie mit hinreichender Klarheit entwickelt wurde.

Stellt sich also die stoische Auffassung in Gegensatz sowohl zu der sensualistischen Lehre von der Wahrheit aller Vorstellungen, wie sie Epikur vertritt, indem sie die „Wahrheit“ der Wahrnehmung ausdrücklich von der Angemessenheit der geistigen Tätigkeit (*ἡ σχέσις, τὸ πῶς τῆς αἰσθησεως*) abhängig macht²⁷⁶, als auch zu einer Auffassung des Wahrheitsbegriffes, wie sie bei Platon und Aristoteles angeklungen war, welche das Prädikat der Wahrheit oder Falschheit nur Sätzen, aber nicht Gegenständen oder Inhalten beizulegen gestattet, so scheinen doch freilich auch hier Schwankungen vorzukommen. Denn wenn zur Wahrheit eines Phantasiebildes nicht einmal sein kataleptischer Charakter, also seine Adäquation an den realen Gegenstand erforderlich ist²⁷⁷, so wird der Wahrheitsbegriff in sensualistischem Sinn zum Begriff einer bewußtseinsimmanenten Evidenz umgedeutet; wenn aber umgekehrt den Wahrnehmungen das Prädikat der Wahrheit oder Falschheit nicht unmittelbar, sondern nur in übertragenem Sinn zukommen soll, sofern die „Axiome“, die den Inhalt der Wahrnehmung zum Ausdruck bringen, den Charakter der Wahrheit oder Falschheit tragen²⁷⁸, und wenn die „Axiome“ als „vollständige Sätze, die den Tatbestand seinem Wesen nach ausdrücken“, somit als diskursive Synthesen definiert werden²⁷⁹, scheint die ausschließliche Anwendbarkeit des Wahrheitsbegriffes auf logische Tatbestände deutlich genug ausgesprochen. Die Grundfrage nach dem Kriterium der Wahrheit, nach dem Merkmal, durch welches sich wahre und falsche Erkenntnisse unterscheiden, wird allerdings von der Stoa nicht befriedigend beantwortet. Die Evidenz der kataleptischen Gegenstandserfassung bürgt für ihre Wahrheit, d. h. für die Übereinstimmung des Vorstellungsbildes im Bewußtsein mit seinem Gegenstand außerhalb des Bewußtseins (s. o.). Worin das Merkmal dieser Evidenz besteht, bleibt im Dunkeln, wenn man es nicht in die Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen des wachen gegenüber denen des traum- oder wahnhaft veränderten Bewußtseins verlegen will²⁸⁰.

Ungelöst bleibt ferner die auch von Aristoteles nicht hinreichend geklärte Frage nach der Entstehung der ratio-

nalen aus der sinnlichen Erkenntnis. Soviel steht fest, daß auch die Vernunftserkenntnis überall von sinnlichen Erkenntnissen ausgeht²⁸¹; für die Darstellung des Vorganges aber, durch den sich auf der *tabula rasa* (*χαρτὴ εὐεργος εἰς ἀπογραφὴν*) der Vernunft die rationalen Erkenntnisse allmählich einzeichnen²⁸², begnügt sich die Stoa im allgemeinen mit dem Aristotelischen Schema: sinnliche Wahrnehmung → Gedächtnis → Erfahrung → Vernunft²⁸³, und die weitergehenden Versuche, den Vorgang der Begriffsbildung im einzelnen näher zu bestimmen, leiden vor allem unter der Amphibolie im Begriff des „Denkens“, soweit er nach populärem Sprachgebrauche sowohl rationale wie sinnliche Erkenntnisse umfaßt. Denn die von den Stoikern angeführten Gesetze der Begriffsbildung²⁸⁴ sind im wesentlichen Gesetze der Vorstellungsassoziation, und wenn das Erfassen von Wortbedeutungen als „übertragenes“ oder besser „übertragendes“ (*κατὰ μετάβασιν*) Denken bezeichnet wird, so ist damit nur die eigenartige Natur des Denkaktes gegenüber den Vorstellungsakten charakterisiert, die Entstehung des Denkaktes aus den Vorstellungsakten dagegen nicht weiter geklärt. Es ist daher auch nicht zu verwundern, daß die Frage nach der Entstehung der praktisch wichtigsten Allgemeinbegriffe (so besonders des Guten und Schönen) durch die Behauptung ihres Angeborens (ἔμφροντοι προλήψεις) abgeschnitten, der sensualistische Empirismus also durch einen aprioristischen Rationalismus ersetzt wird²⁸⁵.

Nicht einmal der bejahende oder verneinende Charakter jeder Aussage wird von den Stoikern als wesentliches Merkmal der Denktätigkeit anerkannt, denn die „Folgerung“ (*ἐπιφορά*, *illatio*, von den Peripatetikern dem *συμπέρασμα* gleichgesetzt), die in der rationalen Erkenntnis zu den „Annahmen“ (*λήμματα*) hinzutreten muß²⁸⁶, findet auf dem Gebiet der sinnlichen Erkenntnis ihr Gegenstück in jener „Zustimmung“ des Geistes zu den Wahrnehmungen, und obgleich sich freilich das Wirklichkeitsbewußtsein, das in der „Zustimmung“ eingeschlossen liegt, phänomenologisch von dem durch eine zureichende Begründung erzeugten Wahrheitsbewußtsein unterscheidet, so ist doch gerade für die Stoa das logische Wahrheitsbewußtsein offenbar nur eine Steigerung des intuitiven Wirklichkeitsbewußtseins, wie sich wiederum aus

einem sehr anschaulichen Vergleich ergibt: die bloße Vorstellung entspreche dem Hinweis mit ausgestrecktem Finger, die Zustimmung einer Krümmung der griffbereiten Hand, die *κατάληψις*, die vorstellungsmäßige Erfassung des Gegenstandes, der zum Griff geballten Faust und schließlich das gesicherte und begründete Wissen dem festen Umschließen der Greiffaust durch die andere Hand²⁸⁷.

Diese deskriptive Bestimmung der verschiedenen Arten der geistigen Tätigkeit findet jedoch keine normative Ergänzung. Zugegeben, daß mit der Einsicht in die Begründung einer Annahme ein „kataleptischer“ Faktor zur bloßen Meinung hinzutritt, — was vielleicht auch die nicht ganz klare Formel bedeuten soll, die *κατάληψις* stehe in der Mitte zwischen Wissen und Meinung²⁸⁸, — so bleibt doch die Frage offen, in welchen Fällen die freie Entscheidung des Geistes, von der die Anerkennung oder Verwerfung der Meinungen abhängt²⁸⁹, richtig, in welchen Fällen sie falsch ist. Demgegenüber weiß sich die Stoa, wie dort auf die Klarheit und Deutlichkeit des Wirklichkeitsbewußtseins, so hier nur auf die Sicherheit und Unumstößlichkeit des Wahrheitsbewußtseins zu berufen²⁹⁰, und sich überdies gegen die skeptische Leugnung aller Wahrheitserfassung hinter die bekannte Aporie zu verschanzen, daß sich jene Leugnung nicht nur selbst aufhebe, weil sie doch ihrerseits Wahrheitsgeltung beanspruche²⁹¹, sondern auch, was bei der ethischen Grundstimmung der stoischen Philosophie besonders schwer ins Gewicht fällt, zur Hemmung jeder praktischen Entscheidung führen müßte²⁹².

Bleibt somit innerhalb der Stoa das Wahrheitsproblem nach seiner materialen Seite als Frage nach den Bedingungen der *κατάληψις* und des Wissens, also der Übereinstimmung der Aussage mit ihrem Gegenstand ungelöst, so findet dafür die formale Logik eine um so eifrigere Bearbeitung. Schon die stoische K a t e g o r i e n t a f e l zeigt in systematisch-klassifikatorischer Hinsicht einen gewissen Fortschritt gegenüber der „aufgerafften“ Zehnzahl des Aristoteles, wenn sie die „höchsten Gattungen“ auf Substanz (*ὑποκείμενον*), Qualität (*ποιόν*), Modalität (*πῶς ἔχον*) und Relation (*πρὸς τι ἔχον*) beschränkt²⁹³. Ihre äußere Ähnlichkeit mit der Kantischen Kategorientafel darf freilich nicht über die grundlegenden inneren Unterschiede

hinwegtäuschen, insbesondere nicht darüber, daß sie nicht aus der allgemeinen Urteilsfunktion, sondern aus der Funktion der Prädikamente im engeren, logisch-grammatikalischen Sinn abgeleitet ist; daher besteht auch noch eine nahe Verwandtschaft mit den Aristotelischen Begriffen, indem in gewisser Hinsicht die Substanz der Aristotelischen Materie, die Qualität der wesentlichen formgebenden Eigenschaft, also dem εἶδος, die Modalität den unwesentlichen Eigenschaften, also den Akzidentien entspricht²⁹⁴. Dabei ist jedoch zu beachten, daß die Stoiker diesen Begriff der Substanz in rein logischem, nicht in ontologischem Sinn auffassen und daher das „Etwas“ (τὸ τί), als die „allerhöchste Gattung“, dem mit dem Körperlichen zusammenfallenden „Seienden“ (τὸ ὄν) überordnen²⁹⁵.

In der Lehre vom Urteil lehnen sich die Stoiker, ihren grammatikalischen Neigungen gemäß, vornehmlich an die syntaktische Form der Sätze an. Sie unterscheiden einfache und zusammengesetzte Urteile und unter den zusammengesetzten wieder Konditional- (συννημμένα), Kopulativ- (συμπεπλεγμένα), Disjunktiv- (διεξενυμένα), Kausal- (αἰτιώδη) und Komparativsätze (διασαφούντα)²⁹⁶. Ihre Trennung der Negationen in kontradiktorische (ἀντικείμενα) und konträre (ἐνάντια, μαχόμενα)²⁹⁷ unterscheidet sich von der Aristotelischen Trennung der Gegensätze (ἀντικείμενα) in kontradiktorische (ἀντιφάσεις) und konträre (ἐνάντια) freilich nur dem Ausdruck nach und erweitert auch den Begriff des privaten Gegensatzes (στερητικόν) nicht wesentlich²⁹⁸.

Dem Ausgangspunkt ihrer Syllogistik bildet ebenfalls die schon von Aristoteles getroffene Unterscheidung zwischen mittelbar-beweisbaren (συλλογιστικοὶ λόγοι, ἀποδείξεις) und unmittelbar-unbeweisbaren Sätzen (περαντικοὶ i. e. S., ἀναπόδεικτοι λόγοι)²⁹⁹. Die Notwendigkeit unmittelbarer Einsichten als Grundlage aller beweismäßigen Erkenntnis wird fast mit den Worten des Aristoteles ausgesprochen³⁰⁰. Der Beweis wird demgegenüber definiert als „ein Satz, der aus zugestandenen Annahmen durch Zusammenfassung eine bisher noch nicht erkannte Folgerung entwickelt“³⁰¹, und unterscheidet sich daher sowohl von den wahren analytischen Urteilen, weil er eine synthetische Erkenntnis vermittelt³⁰², wie von den unmittel-

baren Folgerungen, weil er von einer unmittelbaren zu einer mittelbaren Erkenntnis fortschreitet³⁰³. Das Wesentliche der stoischen Syllogistik liegt also in der freilich nirgends näher begründeten Behauptung, daß der Schlußsatz nicht, wie Aristoteles gelehrt hatte, eine bloß analytische, sondern eine synthetische Erkenntnis erzeuge und sich eben dadurch von den übrigen „wahren“ Sätzen unterscheide, auch wenn sie äußerlich den Charakter einer Folgerung (*συναπτικοί*) tragen³⁰⁴.

Scheint die Lehre von den kategorischen Schlüssen durch die Stoiker nicht erheblich fortgebildet worden zu sein, so beschäftigen sie sich dafür um so eingehender mit den unmittelbaren Folgerungen, die sie ganz nach dem Vorgang des Aristoteles von den eigentlichen Syllogismen trennen³⁰⁵. Ihre Einteilung der Urteile bildet auch die Grundlage ihrer Einteilung der unmittelbaren Folgerungen, unter denen sie, im Anschluß an Theophrast, fünf Modi unterscheiden: die beiden hypothetischen Schlüsse des *Modus ponens* (wenn A ist, so ist B; A ist, also ist B) und *tollens* (wenn A ist, so ist B; B ist nicht, also ist A nicht) — der zugleich nach Chrysipp das Merkmal für die Richtigkeit jedes Bedingungssatzes abgibt³⁰⁶ —, den aus dem Satz vom Widerspruch folgenden alternativen Kopulativschluß (A ist nicht zugleich B und C; A ist B, also ist A nicht C) und die beiden aus ihnen hervorgehenden Disjunktivschlüsse des *Modus ponendo tollens* (A ist entweder B oder C; A ist B, also ist A nicht C) und *tollendo ponens* (A ist entweder B oder C; A ist nicht C, also ist A B)³⁰⁷.

Nicht geringer ist die Abhängigkeit von der peripatetischen Schule in der Lehre von den hypothetischen Schlüssen. Schon der Gedanke, daß sich jede hypothetische Aussage in eine kategorische umwandeln lasse und umgekehrt, daß sich also bereits die Definition nur der Form nach von dem Bedingungssatz unterscheide, indem sie „den Tatbestand auf analytischem Wege zum adäquaten Ausdruck bringe“³⁰⁸, ist ganz Aristotelisch, ebenso, daß der *nervus probandi* des hypothetischen Schlusses nicht in einen Beweis, sondern in der „hinzugenommenen“ Voraussetzung (*μεταλαμβάνόμενον, προσλαμβάνόμενον*) liege³⁰⁹. Wenn ferner der Vordersatz (*ἡγούμενον*) eines hypothetischen Urteils als das „An-

zeichen“ (*σημείον*) definiert wird, das die synthetische Erkenntnis des Nachsatzes (*ληγόν*) vermittele und als gegenwärtiger Tatbestand immer nur auf einen ebenfalls gegenwärtigen Tatbestand hinweise, so scheint damit im Aristotelischen Sinne die Gültigkeit eines Bedingungs-zusammenhanges auf eine Gleichzeitigkeit der Bedingungen mit dem Bedingten beschränkt³¹⁰. Indessen ist diese Übereinstimmung eine mehr äußerliche, denn die von der Stoa geforderte Gleichzeitigkeit von Bedingung und Bedingtem soll nur besagen, daß die beiden im Bedingungs-satze verbundenen Urteile gleichzeitig gelten müssen, nicht aber, daß die im Urteil ausgedrückten Tatbestände nicht der Vergangenheit oder der Zukunft angehören dürften. Wenn sich daher auch über Zukünftiges entgegengesetzte Urteile fällen lassen, beide Tatbestände also im gegenwärtigen Augenblick gleich möglich erscheinen können, so sind doch nicht, wie Epikur will, beide Urteile über den Eintritt des künftigen Ereignisses gleich wahr, sondern eines von ihnen notwendig falsch³¹¹, — sofern sie, wie hinzugefügt werden muß, beide mit apodiktischem Charakter ausgesprochen werden.

Damit ist zugleich der Punkt erreicht, an dem die stoische Lehre von der Möglichkeit und Notwendigkeit entschieden für die eine der beiden Alternativen eintritt, zwischen denen Aristoteles schwankt. Denn während Aristoteles das Mögliche einmal in relativem Sinn, das andere Mal nach dem Vorgang der Megariker in absolutem Sinn auffaßt, unter dem Möglichen also einmal alles versteht, was sich unter bestimmten Bedingungen verwirklichen kann, das andere Mal dagegen nur das, was sich tatsächlich verwirklichen wird, halten die Stoiker um Chrysipp an der Relativität des Möglichkeitsbegriffes fest. Möglich ist, was sich verwirklichen wird, wenn bestimmte Vorbedingungen eintreten, und sich nicht verwirklichen wird, wenn die Vorbedingungen nicht eintreten. Möglich ist also das Nicht-Notwendige in dem Sinn, daß die Vorbedingungen, unter denen es sich verwirklichen wird oder nicht, zur Zeit noch nicht eingetreten sind; was aber gegenwärtig möglich ist, kann in Zukunft entweder notwendig werden, wenn jene Vorbedingungen tatsächlich eintreten, oder unmöglich werden, wenn die Notwendigkeit eintritt, daß sich jene Vorbedingungen nicht verwirk-

lichen, so daß sich das Mögliche als das (vorläufig) Nicht-Notwendig-Seiende sowohl gegen das Notwendig-Seiende wie gegen das Unmögliche als das Notwendig-Nicht-Seiende abgrenzt³¹².

3. DIE NATURLEHRE

A. KOSMOLOGIE

Der ursprüngliche und wesenhafte Gegensatz zwischen stoischer und Epikureischer Denkweise kommt bereits in der Grundlegung der Naturphilosophie zum Ausdruck. Liegt der Vorzug jedes atomistischen Weltbildes in seiner Anschaulichkeit, so ist das Streben nach einer solchen Anschaulichkeit überall einer sensualistischen Geisteshaltung verschwistert; umgekehrt wird eine rationalistische Einstellung den Wert der Anschaulichkeit geringer anschlagen als die Zurückführbarkeit auf einfache Begriffsverhältnisse. Dem Rationalismus der Stoa entspricht es daher durchaus, wenn sie an Stelle der anschaulichen Vorstellung Epikurs, der Atome und des leeren Raumes, ein unanschauliches Begriffspaar setzt, den Gegensatz des T ä t i g e n und des L e i d e n d e n (*ποιούν καὶ πάσχον*). Nicht körperliche E l e m e n t e (*στοιχεῖα*) also, aus deren Z u s a m m e n s e t z u n g sich das Weltall erklären ließe, sondern die wahren „Prinzipien“ (*ἀρχαί*), aus deren gesetzmäßigem Z u s a m m e n w i r k e n der Kosmos entsteht, bilden den ersten Gegenstand der Naturphilosophie³¹³.

Der Begriff des „leidenden“ Prinzips ist in unmittelbarer Anlehnung an den Begriff der Materie bei Platon und Aristoteles gebildet. Es ist das gestaltlose, aller positiven Bestimmungen bare, aber unter der Einwirkung des „tätigen“ Prinzips zur Aufnahme aller Bestimmungen befähigte Substrat³¹⁴. Die Formung der ungeformten Materie war bei Platon noch ein mythischer, bei Aristoteles im wesentlichen noch ein logischer Vorgang gewesen, obwohl Aristoteles, besonders im Begriff der Entelechie, die formale mit der kausalen und finalen Ursache zusammenfallen läßt und sie, den stoischen Dualismus vorweg nehmend, der materialen Ursache gegenüberstellt³¹⁵; aber erst die Stoa vollzieht — wenigstens dem Ausdruck nach — die eindeutige und endgültige Zusammenfassung der for-

malen Ursachen mit der wirkenden, mit dem „tätigen“ Prinzip.

Auch in der Formulierung des Ursachenbegriffes geht die Stoa über Aristoteles hinaus. Bei Aristoteles findet sich noch keine durchgehende Scheidung von transzendentalen Bedingungen, logischen Gründen, kausalen Ursachen und finalen Zwecken³¹⁶: in der Stoa dagegen erscheint der Begriff der Ursache wohl von dem Begriff der Bedingung unterschieden³¹⁷ und auf den Begriff der kausalen Ursache, des *δύο*, eingeschränkt³¹⁸, — freilich nicht ohne daß die kausale Ursache gelegentlich noch mit dem logischen Grunde zusammengeworfen würde³¹⁹. Zugleich aber wird das Kausalgesetz (im Gegensatz zum Aristotelischen Begriff des „Zufalls“ und des „ersten Bewegers“) auf den gesamten Naturlauf ausgedehnt³²⁰, so zwar, daß jede Ursache ihre Wirkung fordert und umgekehrt, die Kausalreihe daher nicht an einem bestimmten Punkt beginnen oder enden kann, sondern nach beiden Seiten ins Unendliche reichen muß³²¹. Ja dieser Begriff eines allgemein verbindlichen Kausalgesetzes wird sogar, den materialistischen Neigungen der Stoa (s. u.) entsprechend, im Sinne einer mechanistischen Kausalität gedeutet, die nur einen körperlichen Bewegungsanstoß oder, besser gesagt, den Anstoß eines bewegten Körpers als Ursache anerkennt: denn die Stoa nähert sich auch darin einer richtigen Auffassung des „Satzes vom Grunde des Werdens“, daß sie als Wirkung der materiellen Ursache nur eine *V e r ä n d e r u n g* an dem materiellen Körper, also in logischer Hinsicht eigentlich ein Abstraktum, in ihrer Terminologie ein „Unkörperliches“ oder ein Prädikament (*κατηγόρημα*) gelten läßt³²².

Immerhin bleiben genug Berührungspunkte mit der Aristotelischen Lehre übrig. Zunächst die Unterscheidung einer „ersten“ und einer „zweiten“, der schlechthin bestimmungslosen und ungeformten und der bereits mit gewissen Bestimmungen behafteten, aber doch noch einer gewissen äußeren Formung bedürftigen Materie: nur die erste ist ewig und dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfen, die zweite dagegen mit ihren wandelbaren Bestimmungen vergänglich³²³. Durchaus Aristotelisch ist ferner die Abweisung einer Trennbarkeit des tätigen und des leidenden Prinzips, also, ganz im Sinne des Aristote-

lischen Kampfes gegen die „trennbaren“ Ideen Platons, der Möglichkeit, das tätige Prinzip ohne Zusammenhang mit einem materiellen Substrat, aber auch der Möglichkeit, die Materie anders als in bloßer Abstraktion der Einwirkung des tätigen Prinzips entzogen zu denken³²⁴. Und wenn daher, infolge der Gleichsetzung des tätigen Prinzips mit dem Prinzip des Lebens und Denkens, das Weltall als belebtes, beseeltes und vernunftbegabtes Wesen dargestellt wird³²⁵, so ist diese panpsychistische Komponente, wenigstens als Konsequenz, dem Aristotelischen System nicht ganz fremd³²⁶. Endlich erhält der Begriff des tätigen Prinzips neben seiner Grundbedeutung als wirkende Ursache (*αἰτία, causa*) auch eine logizistische Färbung, die allerdings nicht so sehr auf den Formbegriff des Aristoteles als vielmehr auf den Logos-Begriff Heraklits zurückgeht: nicht die definitorische Funktion des Begriffes, sondern die regulative Funktion des Gesetzes soll damit zum Ausdruck gebracht werden, und dieser *λόγος*, dieses ordnende und alldurchwaltende Gesetz, ist, ganz wie bei Heraklit, in erster Linie ein Vernunftgesetz, das erst durch seine Auswirkung auf die Materie zum Naturgesetz wird³²⁷.

Ebensowenig wie bei Heraklit wird allerdings auch in der Stoa der Begriff des ordnenden Prinzips in seiner abstrakten Reinheit festgehalten³²⁸. Es wird einerseits personifiziert zum Gottesbegriff, gewissermaßen durch eine Umkehrung der Aristotelischen Gleichung: Gott = *actus purus*³²⁹. Es wird aber andererseits materialisiert, indem an die Stelle einer geistigen Kraft ein körperliches Element, Heraklits Feuer, oder ein feuriger Lufthauch (*πνεῦμα*) tritt. Und indem so der *λόγος* sowohl dem göttlichen Geist wie einem elementaren Körper gleichgesetzt wird, ergibt sich die nicht nur von den Christen, sondern auch von den Heiden so oft beanstandete Konsequenz, daß Gott als ein körperliches Wesen gedacht werden müsse³³⁰. In diesem Zusammenhang erhält dann auch der unbestimmte Ausdruck des „Durchdringens“ (*διήκειν, διαθεῖν, διέρχεσθαι*), mit dem die Tätigkeit des *λόγος* im Weltganzen bezeichnet zu werden pflegt, eine materialistische Ausdeutung: die Einheit (*ἕνωσις*), die innere Spannung (*τόνος*) oder der Halt (*ἔξις*), den der *λόγος* dem Weltall verleiht, wird auf eine umschnürende Tätigkeit

von Luft und Feuer zurückgeführt³³¹, ja sogar die gestaltbildende Kraft, welche der bestimmungslosen Urmaterie ihre Formen aufprägt, geradezu als eine luftartige Spannung verkörpert³³². Die gleiche Zwitterstellung zwischen Geistigem und Körperlichem nimmt daher auch der in der späteren Philosophie zu so grundlegender Bedeutung gelangte Begriff des *λόγος σπερματικός* ein, einer schöpferischen Potenz, durch die sich das Wesen der Gottheit in die Welt ergießt³³³. Ja der Begriff der Emanation läßt sich hier gewissermaßen *in statu nascendi* erfassen, da zur Veranschaulichung der Tätigkeit des *λόγος* im Weltall der Vergleich mit dem durch die Waben träufelnden Honig³³⁴ und, noch prägnanter, mit dem die Entwicklungsmasse des Keimes³³⁵ durchfließenden Samen verwendet wird³³⁶.

Schon in der älteren Stoa zeigen sich allerdings Ansätze zu einer Überwindung aller dieser metaphorischen Analogien und das Bestreben, die mechanistisch-materialistische Erklärung durch eine dynamisch-vitalistische zu ersetzen. Es bleibt zwar an dem, daß die *ἐνωσις* durch eine pneumatische Spannung erzeugt wird, daß je nach dem Grade dieser Spannung zwischen der *ἐξις* des Leblosen, der *φύσις* des Belebten, aber nicht Beseelten (der Pflanzen) und der *ψυχή* des Beseelten zu unterscheiden ist³³⁷; aber zunächst wird — in Übereinstimmung mit der Vorstellung von der Immanenz des Pneumas — die Spannung im Inneren der Materie wirksam gedacht³³⁸, so dann wird die Spannung selbst nicht mehr als letzte Tatsache aufgefaßt, sondern es wird gewissermaßen nach ihren transzendentalen Bedingungen gesucht: die Spannung kann eine Einheit nur unter der Voraussetzung erzeugen, daß alle Teile des Kosmos von Natur aus in harmonischen Beziehungen des Werdens (Symphyie) und des Wirkens und Leidens (Sympathie) stehen³³⁹. Eine „ätiologische“ Erklärung jener transzendentalen Bedingungen scheint sich aber erst bei Poseidonios zu finden. Zwar bezeichnet er die Tätigkeit des göttlichen Wesens im Kosmos ebenfalls als ein „Durchdringen“³⁴⁰, erläutert aber diesen traditionellen Ausdruck, auf einen Gedanken Heraklits³⁴¹ zurückgreifend, dahin, daß sich das Pneuma selbst nach eigenem Willen in die Stoffe und Dinge der Welt umwandle³⁴². Damit ist im Grunde der Dualis-

mus zwischen tätigem und leidendem Prinzip, zwischen Kraft und Stoff überwunden und der Gegensatz zum Epikureischen System, gewissermaßen also zwischen mechanistischer und energetischer Weltbetrachtung auf die Spitze getrieben: es gibt nur einen kraftbegabten Urstoff, dessen spontane Entwicklung sich in der Kosmogonie offenbart. Diese Energetik tritt aber zugleich in Gegensatz zu dem Rationalismus der älteren Stoa: wie nämlich schon in der Psychologie des Poseidonios die menschliche Vernunft als eine, wenn auch die höchste Seelenkraft erscheint³⁴³, so wird auch die kosmische Vernunft des Pneumas zu einer K r a f t, die ebensowohl als Denk- wie als Lebens- und Zeugungskraft bezeichnet wird³⁴⁴. Mögen also der Kosmos als vernünftiges Wesen und die kosmischen Vorgänge, *sub specie aeternitatis* oder gewissermaßen „von innen“ gesehen³⁴⁵, als Willensakte jenes zwecksetzenden vernünftigen Wesens betrachtet werden, so genügt doch diese heteronome, auf den Willen eines schöpferischen und erhaltenden göttlichen Wesens begründete Naturgesetzlichkeit dem Naturforscher nicht zur Erklärung der einzelnen Erscheinungen; sie wird vielmehr selbst zum Problem und nur erklärlich unter der Voraussetzung einer immanenten Ordnung des Naturgeschehens, wie sie allein im Begriff der einzig wahren Einheit oder Ganzheit (*ἡνώμενον*), im Begriff des organischen Körpers zu finden ist. Diese Einheit des Organischen kann zwar auf ihrer höchsten Entwicklungsstufe beherrscht werden von einer zur Selbsterkenntnis gelangten Vernunft, sie beruht jedoch auf dem natürlichen Wesenszusammenhang (Symphyie) der Teile³⁴⁶. Ist also der Kosmos ein belebtes Wesen, so muß auch zwischen ihm und seinen Teilen, den einzelnen Mikrokosmen, strukturell ein gleiches Verhältnis der Symphyie bestehen, und es muß funktionell in allem Naturgeschehen eine innere Harmonie oder Sympathie zwischen Makro- und Mikrokosmos walten³⁴⁷. Was sich daher von „außen“ als Spiel der durch „Sympathie“ geregelten Kräfte darstellt, erscheint „von innen“ als gegenseitige Spiegelung der Vorgänge im Mikro- und Makrokosmos, das geistige Leben des Individuums somit als Spiegelung des geistigen Lebens in einem göttlichen Urbewußtsein oder „Weltsensorium“³⁴⁸, und so mündet — freilich auf

Grund einer mehr phantastischen als begrifflich befriedigenden Konstruktion — schließlich wieder die dynamisch-energetische in eine teleologisch-rationale Betrachtung.

Indessen obliegt der Stoa noch die Aufgabe, aus der Einheit des Makrokosmos die Vielheit der Mikrokosmen abzuleiten; und da sie die Formung der Materie nicht mehr auf die Verbindung und Trennung bereits gestalteter, gewissermaßen „präformierter“ Elemente, der Atome, zurückführen kann, muß sie nach einem anderen Erklärungsprinzip suchen. Auch an dieser Stelle zeigt sich einer der grundlegenden Unterschiede zwischen rationalistischer und sensualistischer Naturphilosophie, der in gewisser Hinsicht sogar zu einer Einschränkung jener schlagwortartigen Bezeichnung zwingt. Denn die Anschaulichkeit des atomistischen Weltbildes ist nicht die Anschaulichkeit der unmittelbaren Erfahrung, sondern stützt sich sozusagen auf die „reine Anschauung“ bloß räumlich gestalteter und bewegter Elemente. In der Anerkennung einer realen Vielheit als Grundlage der phänomenalen ist also die Atomistik sensualistisch; aber dieser quantitative Pluralismus schließt einen qualitativen Monismus ein, weil ja die gegebene qualitative Mannigfaltigkeit aus quantitativen Verhältnissen abgeleitet wird, und bedeutet daher seinerseits eine rationalistische Umdeutung der sinnlichen Erfahrung. Umgekehrt vertritt die „rationalistische“ Naturphilosophie einen quantitativen Monismus: eine anschaulich faßbare Strukturierung der Materie als Grundlage für die Vielheit der Erscheinungen wird ausdrücklich abgelehnt; soll aber aus dieser quantitativen Einheit die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen abgeleitet werden, so muß die Urmaterie wenigstens einer Formung durch qualitative Besonderheiten zugänglich sein, und dieser qualitative Pluralismus ist insofern anschaulicher denn der qualitative Monismus der Atomlehre, als er dem Seienden die in der unmittelbaren Erfahrung gegebenen sinnlichen Bestimmungen beläßt.

Die Gründe freilich, mit denen die Stoa den Begriff der Atome und des leeren Raumes bekämpft, sind weder neu noch durchschlagend. Der Widersinn des Atombegriffes soll durch das alte Eleatisch-Aristotelische Argument nachgewiesen werden, daß die mathematische Teilung

räumlicher Gestalten ins Unendliche gehe, also nicht zu letzten, unteilbaren, unendlich kleinen Elementen führen könne, und daß umgekehrt die Zusammensetzung einer endlichen Größe aus unendlich kleinen Elementen nicht möglich wäre³⁴⁹. Daß damit nur der Begriff eines mathematischen, aber nicht eines physikalischen Atoms getroffen wäre, liegt auf der Hand³⁵⁰, und daß auch die antike Atomistik keineswegs die Absicht hatte, das Endliche als eine vollzogene Synthese unendlich kleiner Größen darzustellen, ergibt sich schon aus der von Demokrit anscheinend als unauflöslich betrachteten Aporie, ob zwei unmittelbar nebeneinanderliegende Kegelschnitte als flächengleich oder -ungleich zu betrachten seien³⁵¹; eine mathematische Lösung dieser Aporie und damit eine Förderung der Theorie des Unendlich-Kleinen wird natürlich auch nicht durch die stoische Behauptung erbracht, daß Flächen und Linien als unkörperliche Gebilde größelos und daher inkommensurabel seien³⁵², während umgekehrt der stoische Lehrsatz, der ebenfalls zur Bekämpfung der Atomisten gedient zu haben scheint, daß unendliche Mengen unter allen Umständen (nach moderner Ausdrucksweise) gleiche „Mächtigkeit“ besitzen müßten, der ganze Leib also nicht aus mehr „Teilen“ bestehen könnte als ein einzelner Finger³⁵³, die allzu weitgehende Verallgemeinerung einer an sich richtigen Einsicht bildet.

Auch das Argument gegen den leeren Raum beruht auf einer offenbaren *petitio principii*. Wie nämlich im Begriff des Körpers die Begrenzung, so liege im Begriff des Unkörperlichen die Unbegrenztheit; der leere Raum als Unkörperliches sei keiner Begrenzung zugänglich und könne daher nicht innerhalb des körperlichen Weltganzen vorkommen, sondern breite sich nur jenseits der Grenzen dieses Weltganzen ins Unendliche aus. Es ist daher wohl zu unterscheiden zwischen dem Weltganzen (*δλον*) und dem Weltall (*παν*), denn das Weltall umfaßt sowohl das begrenzte körperliche Weltganze wie den das Weltganze umgebenden unendlichen leeren Raum³⁵⁴. Es kann daher auch nur von einem Mittelpunkt des Weltganzen, gegen den alle Körper tendieren und um den sie sich infolge des gleichmäßigen Andranges in kugelförmiger Schichtung anlagern³⁵⁵, aber nicht, wie ausdrück-

lich gegen Aristoteles und Epikur bemerkt wird³⁵⁶, von einem Mittelpunkt des Weltalls die Rede sein.

Jener Beweis für die Unmöglichkeit einer Begrenzung des leeren Raumes ruht indessen auf schwachen Füßen. Ganz abgesehen davon, daß schon in der Bestimmung des leeren Raumes als eines „Jenseits“ der Körperwelt die Möglichkeit seiner Begrenzung durch Körperliches eingeschlossen liegt, kennt die stoische Raumtheorie neben dem Begriff des leeren (*κενόν*) und des erfüllten (*τόπος*) den Begriff eines nur teilweise erfüllten, also auch teilweise leeren Raumes (*χώρα*)³⁵⁷, ja sogar den Begriff des — von der körperlichen Erfüllung unabhängig zu denkenden — Abstandes (*διάστημα*) räumlicher Gebilde³⁵⁸, so daß die logische Undenkbarkeit eines begrenzten leeren Raumes mit den eigenen Prinzipien der Stoa in Widerspruch gerät.

Läßt sich also die Annahme eines zwischenkörperlichen leeren Raumes nicht wohl mit logischen Gründen widerlegen, so bildet ihre Bekämpfung doch nur eine Folge der Ablehnung einer atomistischen Struktur des Universums. Denn, wenn die Materie eben nicht in letzte unteilbare Elemente zerfällt, so bedarf es auch keines leeren Raumes, um solche Elemente voneinander zu trennen, die Materie muß vielmehr ein ungeteiltes, wenn auch ins Unendliche teilbares Kontinuum bilden. Die unendliche Teilbarkeit und die durchgängige Erfüllung mit „Materie“ muß dann aber auch für die Zeit gelten, und es ist darum nur konsequent, wenn die Stoa die Zeit als den „Abstand der Bewegung“ definiert — Aristoteles hatte von der Zeit als der „Zahl der Bewegung“ gesprochen³⁵⁹ — und zeitliche Atome — als Elemente des zeitlichen Kontinuums — ebensowenig als existierend anerkennt wie räumliche Atome, sondern zu der Annahme begrenzter „Präsenzzeiten“ hinzuneigen scheint³⁶⁰.

Die Konsequenzen dieser Lehren führen nun aber weiterhin zu bedeutsamen, wenn auch keineswegs gleichwertigen Ergebnissen. Aus der Einsicht, daß Raum und Zeit ins Unendliche teilbare Kontinua sind, folgt die Möglichkeit, auch die Bewegung als ein ins Unendliche teilbares Kontinuum zu betrachten und damit dem Dilemma der Eleatischen Aporien zu entgehen³⁶¹. Aus der Behauptung dagegen, daß der Raum des Weltganzen durchgängig mit

Materie erfüllt zu denken sei, ergeben sich Schwierigkeiten besonderer Art, weil nämlich in diesem Fall unter der Voraussetzung der Undurchdringlichkeit der Materie eine Bewegung (mit Ausnahme etwa von Wirbelbewegungen) überhaupt nicht möglich wäre. Die Stoa ist daher zu der Annahme gezwungen, daß die Undurchdringlichkeit — für den Atomismus das wesentliche Merkmal der Materie — keine konstitutive Eigenschaft der Körper darstellt, daß vielmehr eine gegenseitige Durchdringung der Körper möglich ist³⁶². Damit hängt es zusammen, daß der Begriff der Mischung — in der Atomistik ein unmittelbar anschaulicher Vorgang — in der stoischen Naturphilosophie eine rationalistische Umdeutung, freilich nicht gerade zugunsten seiner Klarheit erfährt. Denn neben den Mischungsarten, die man in moderner Ausdrucksweise als mechanisches Gemenge (*παράθεσις*) und chemische Verbindung (*σύγχυσις*) bezeichnen würde, nehmen die Stoiker noch eine Mischung (*μῖξις*, bei Flüssigkeiten *κρᾶσις*) an, in welcher zwar ein Körper den anderen vollkommen durchdringt (so zwar, daß beide Körper den gleichen Raum einnehmen), beide Körper aber dennoch ihre spezifischen Beschaffenheiten beibehalten³⁶³.

Nahmen schon im Altertum die Gegner der Stoa an solchen Lehren Anstoß, so trifft doch die stoische Kritik an einer bestimmten Stelle tatsächlich den wunden Punkt jeder Atomtheorie, die mehr als eine bloß fiktionalistische Arbeitshypothese sein will. Aller Atomistik ist nämlich die Behauptung wesentlich, daß zwischen irgendwelchen „primären“, den Atomen selbst zukommenden, und gewissen „sekundären“, erst aus der Zusammensetzung der Atome entspringenden und auf dem subjektiven Eindruck beruhenden „Qualitäten“ ein Unterschied bestehe. Demgegenüber weist die Stoa darauf hin, daß auch die „sekundären“ Qualitäten ebenso konstante Merkmale der Körper sind wie die „primären“, daß also die Vorstellung eines Körpers, der schlechthin farblos, temperaturlos usw. wäre, ein Unding sei³⁶⁴. Nicht nur räumliche Ausdehnung und Schwere — die Undurchdringlichkeit wurde ja nach dem früher Gesagten von der Stoa überhaupt nicht als eine körperliche Eigenschaft anerkannt —, sondern auch die übrigen durch Vermittlung der Sinne wahrnehmbaren Qualitäten müssen der Materie selbst

anhaften, und die qualitative Mannigfaltigkeit der Erscheinungen läßt sich nicht aus einer einzigen einheitlichen Urqualität, ebensowenig aber (wegen der Begrenzung des Weltganzen) aus der unendlichen Vielzahl der Anaxagoreischen Homoiomerien, sondern nur aus einer ursprünglichen definiten Vielheit, der Empedokleisch-Aristotelischen *Vierzahl der Elemente* ableiten.

Diese „Elemente“³⁶⁵ sind also nach dem früher Gesagten (s. S. 87) von den „Prinzipien“ des Tätigen und des Leidenden, dem göttlichen Logos und der qualitätslosen Urmaterie wohl zu unterscheiden; sie sind aber auch nicht eigentlich als selbständige Elemente, sondern als Qualitäten oder Modifikationen der Urmaterie anzusehen³⁶⁶, und zwar offenbar als die ersten Qualitäten, welche die Materie unter der Einwirkung des tätigen Prinzips annimmt³⁶⁷. Darf daher ihre Bezeichnung als Feuer, Luft, Wasser, Erde auch nur als eine *denominatio a potiori* nach denjenigen Naturkörpern gelten, welche jene elementären Qualitäten in der reinsten Ausprägung besitzen³⁶⁸, so gilt doch für die Reihenfolge, in der sich die Elemente aus einander entwickeln, das alte Schema der Verdichtungstheorie³⁶⁹. Dabei ergibt sich allerdings eine Schwierigkeit, sofern das Feuer einerseits als das materialisierte tätige Prinzip (s. S. 89), andererseits als Element, somit als Produkt der Einwirkung des tätigen Prinzips auf die Materie erscheint. Vielleicht entstammt dieser Schwierigkeit der Versuch, das tätige Prinzip nicht im Feuer, sondern im Pneuma zu verkörpern: aber auch hier scheint sich auf die Dauer die materialistische Tendenz stärker erwiesen zu haben als die spiritualistische, indem das Pneuma seinerseits wieder zu einem „fünften Element“, dem Äther umgedeutet wird, ohne daß hier freilich der Begriff des Elementes durch die Bestimmung seiner angeblichen Immaterialität noch einen faßlichen Sinn behielte³⁷⁰.

Noch deutlicher als die Kosmogonie weist die stoische Lehre vom Weltuntergang auf Heraklit zurück: in entgegengesetzter Reihenfolge wie bei der Weltentstehung soll nämlich in bestimmten Perioden eine Rückverwandlung der Elemente in Feuer stattfinden. Dieser Weltenbrand (*ἐκπύρωσις*) hat aber zugleich eine ethisch-religiöse Bedeutung: ganz wie bei Heraklit erscheint die „Ver-

wässerung“ des göttlichen Feuers bei der Weltbildung als ein organischer Verfalls- und ein ethischer Verschuldungsprozeß, der Weltenbrand als die Reinigung der Welt von ihren Schlacken und die Rückkehr des Göttlichen zu seinem eigenen Wesen³⁷¹. Während aber bei Heraklit die Wiederkehr der Weltperioden ein bloßer metaphysischer Zufall bleibt³⁷², bei Empedokles aus der irrationalen Natur der Grundkräfte erklärt ist, fehlt bei der Stoa eine befriedigende Begründung dafür, warum das rationale Prinzip, der göttliche Logos, überhaupt, und noch dazu durch alle Ewigkeiten hindurch, immer wieder auf seine ursprüngliche „feurige“ Reinheit verzichtet³⁷³. Der Erklärungsversuch, das göttliche Wesen Sehnsucht nach seinem „unreinen“ Zustand empfinden und sich aus „Liebe“ in das Weltganze ergießen zu lassen³⁷⁴, kann nur als Notbehelf gelten, obwohl er sowohl der stoischen Neigung nach allegorischer Deutung der Göttersagen entgegenkommt, als auch der Lehre vom *λόγος σπερματικός* eine neue Stütze bietet: denn hier, in der Kosmogonie, erscheint der Logos nicht mehr nur gleichnisweise, wie in der Kosmogonie, sondern in unmittelbarer Wirksamkeit als zeugendes Prinzip, sofern er in schöpferischer Tätigkeit aus seinem Samen, dem *σπέρμα τοῦ λογικοῦ* — der freilich wiederum dem Feuer gleichgesetzt wird — das Weltganze aus sich hervorgehen läßt³⁷⁵. Aber zu der rationalistischen Natur des stoischen Gottesbegriffes will diese Lösung, die den Logos im Grunde von irrationalen Triebkräften bewegt denkt, doch nicht recht passen.

Die Reinheit der Lehre scheint daher durch einen anderen Erklärungsversuch besser gewahrt, in dem das göttliche Wesen, der als Zeus personifizierte Logos, in der *ἐκπύρωσις*, einer wahrhaften „Götterdämmerung“, zu der allen Göttern übergeordneten Vorsehung, dem allwissenden und allmächtigen Fatum (s. S. 101), zurückkehrt³⁷⁶, und sich daher, wie zu ergänzen ist, auch wieder nach dem Ratschluß der Vorsehung zum Weltganzen entfalten muß. Als Werk der allwaltenden Vorsehung würde dann auch die ewige Wiederkehr des Gleichen, deren ethischer Sinn sonst schwer ersichtlich wäre, ihre moralische Rechtfertigung finden³⁷⁷.

B. THEOLOGIE

Indessen enthält auch die Götterlehre der Stoa hinlänglich viele Unklarheiten, die sich aus der Schwierigkeit ergeben, das Verhältnis des göttlichen Wesens zu den Göttern der Volksreligion, zum Kosmos und zum Fatum zu bestimmen.

Das Verhältnis zur Volksreligion erscheint auf den ersten Blick bei den Stoikern und bei den Epikureern wiederum als ein durchaus gegensätzliches. Denn Epikur übernimmt den ganzen Götterareopag und legt erheblichen Wert auf die Befolgung der rituellen Vorschriften (s. S. 69), während die Stoa den naiven personalistischen Polytheismus der Volksreligion deutlich genug ablehnt³⁷⁸ und die traditionelle Götterverehrung am liebsten durch einen Kultus der reinen Vernunft ablösen möchte³⁷⁹. Mag der Kampf für die „philosophische“ oder „natürliche“ gegen die „mythische“ und die „bürgerliche“ Theologie, der freilich schon mit Zenon einsetzt, erst in der späteren Stoa schroffere Formen angenommen haben, so stellen sich doch im Verlauf der Zeit andererseits auch wieder Berührungspunkte mit der Epikureischen Auffassung ein. Die Annäherung erfolgt von Epikureischer Seite her in der Anerkennung der reinen Gesinnung als einzig zureichender Grundlage des Gebetes³⁸⁰, von stoischer Seite her in der Warnung vor einem leichtfertigen Untergraben des Volksglaubens³⁸¹. Im großen und ganzen kann also der Standpunkt der Stoa in der Frage der praktischen Religionsübung als ein vorsichtig reformatorischer bezeichnet werden, der zwischen der überlieferten polytheistischen Staatsreligion und den monotheistischen Forderungen der „natürlichen Vernunft“ vermitteln möchte.

Es läge daher durchaus in der Linie eines solchen Vermittlungsversuches, einzelne Götter nur als Verkörperungen desselben göttlichen Wesens unter verschiedenen Namen aufzufassen³⁸². Indessen scheint der Monotheismus der Stoa doch keineswegs so fest verankert gewesen zu sein; es scheint sich vielmehr so zu verhalten, daß die Stoa die einzelnen Götter als Personifikationen verschiedener körperlicher und geistiger Substanzen, Kräfte und Erscheinungen betrachtet, und ihre Aufgabe vornehmlich darin erblickt, jene schon in früher Zeit von den Dichtern

ersonnenen Personifikationen³⁸³ durch allegorische und etymologische Interpretationen auf ihre wahre Bedeutung zurückzuführen³⁸⁴. Da nun aber das Weltganze und besonders die Himmelskörper als belebte und beseelte Wesen zu gelten haben³⁸⁵, schleicht sich in die stoische Theologie doch wieder ein verkappter personalistischer Polytheismus ein, und es ist bezeichnend, daß die Epikureische Götterlehre trotz ihres eingestandenen polytheistischen Charakters gerade die stoische Vergötterung der Gestirne aufs heftigste befiehlt (s. S. 69). Ja es scheint sogar innerhalb der stoischen Schule nicht einmal volle Übereinstimmung darüber geherrscht zu haben, ob die Unvergänglichkeit nur dem (als Zeus verkörperten) höchsten göttlichen Wesen oder auch den anderen Göttern zukomme; denn es findet sich gelegentlich die Behauptung, daß nach allgemeiner Auffassung der Schule die ganze Götterwelt dem Entstehen und Vergehen nicht unterliege³⁸⁶, obgleich allerdings die Mehrzahl der Berichte dafür spricht, daß die Stoa nur das höchste Wesen als unvergänglich, die anderen Götter dagegen als vergänglich ansah³⁸⁷; aber selbst dann erscheint die Unvergänglichkeit des höchsten Wesens bloß als eine zufällige: seiner Natur nach sei es ebenfalls vergänglich, es gäbe nur eben kein mächtigeres Wesen, das seine Vernichtung bewirken könnte³⁸⁸. Von einem reinen Monotheismus, den namentlich spätere christliche oder den christlichen Gedankenkreisen nahestehende Denker in die stoische Theologie hineinlesen wollten, kann also nicht die Rede sein, vielmehr rührt der monotheistische Einschlag, der in der stoischen Religionslehre gelegentlich zutage tritt³⁸⁹, vornehmlich von der Gleichsetzung Gottes mit der Welt her.

Diese Gleichsetzung bedeutet nun aber andererseits wiederum keineswegs das Bekenntnis zu einem konsequenten Pantheismus. Zwar wird die Gleichung Gott = Welt unbedenklich vollzogen³⁹⁰, beide Begriffe haben aber eine viel zu schwankende Bedeutung, als daß sie zur Grundlage eines eindeutigen theologischen Systems dienen könnten. Schon Cicero beklagt sich über die Verschwommenheit des stoischen Gottesbegriffes, der bald die Welt, bald den Logos, bald das Feuer als Element bedeuten und dem bald körperlich (wenn auch nicht menschlich³⁹¹) gestaltete Wesen, namentlich Gestirne, bald

die Vernunft als Hypostase dienen soll³⁹². Ganz ebenso unterscheidet die antike Kritik drei Bedeutungen des Wortes Kosmos: die Welt als Gott, die Welt als Materie und die Welt als Vereinigung von Gott und Materie³⁹³. Mag sich daher der Begriff eines die Welt „durchdringenden“ Logos, ja sogar die Verkörperung dieses Logos zur Weltmaterie (s. S. 89) noch in pantheistischem Sinne deuten lassen, so sind doch die anderen Bestimmungen des Gottesbegriffes mit einem folgerichtigen Pantheismus³⁹⁴ nicht mehr in Einklang zu bringen. Schon die Gestirngötter sind polytheistische Hypostasen, die sich allenfalls einem pansychistischen, aber nicht einem pantheistischen System einfügen; vollends aber führt die Gleichsetzung des göttlichen Wesens mit dem tätigen Urprinzip (s. S. 89) zu einer unauflöslichen Schwierigkeit. Bereits im Früheren war der Widerspruch in der materialistischen Deutung jener Gleichsetzung zutage getreten, daß nämlich das Feuer nicht zugleich die Rolle des schöpferischen Prinzips und des geschaffenen Produktes spielen könne. Derselbe Widerspruch erhebt sich nun in der spiritualistischen Sphäre. Denn von einem Kosmos kann nicht die Rede sein, bevor nicht das tätige Prinzip nach Art eines Demiurgen die bestimmungslose Materie geformt hat; dann aber kann der Logos als Demiurg wiederum nicht mit seinem Erzeugnis zusammenfallen, sondern muß der Welt als personale schöpferische Potenz gegenüberstehen³⁹⁵, und die Gleichsetzung dieses Demiurgen mit der „Natur“ selbst ist nur eine Bemäntelung, aber keine Lösung der Schwierigkeit. Die stoische Götterlehre bildet also auch in dieser Hinsicht kein einheitliches System³⁹⁶, sondern umschließt ein buntes Gemenge theologischer Theorien, die zwar die Keime zu einer pantheistischen, aber ebenso zu einer emanatistischen und theistischen, ja sogar (auf Grund ihres materialistischen Einschlages) zu einer mechanistisch-atheistischen Weltanschauung enthalten.

Ganz analoge Unklarheiten herrschen auch hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem göttlichen Wesen, der Vorsehung und dem Fatum (s. S. 155 ff.). Daß eine göttliche Vorsehung die Welt beherrsche, gehört zwar zum Grundbestand der stoischen Lehre³⁹⁷; aber schon hier erhebt sich die Frage, ob die Vorsehung mit Gott identisch oder bloß eine der Eigenschaften Gottes sein soll. Im ersten Fall ver-

flüchtig sich nämlich die Persönlichkeit Gottes zu einem allwaltenden Naturgesetz, und die Vorsehung wird in pantheistischem Sinne zu einer Eigenschaft des Kosmos selbst; ja es bedarf dann nur mehr einer geringen Umbiegung ins Materialistische, um die Vorsehung mit der Natur oder dem naturhaften Fatum und dieses wieder mit der bewegenden Kraft, einer *δρμή* (s. S. 106) der Materie zusammenfallen zu lassen³⁹⁸. Gilt aber die Vorsehung als eine göttliche Eigenschaft oder, besser gesagt, als eine Eigenschaft der göttlichen Vernunft und Weisheit³⁹⁹, dann verlangt sie nach einer persönlichen Hypostase im Sinn der monotheistischen Lehre.

Das Problem kompliziert sich noch weiter, wenn man das Verhältnis von Vorsehung und Fatum zu bestimmen versucht. Solange man freilich Vorsehung und Fatum gleichsetzt, übertragen sich bloß die im Begriff der Vorsehung liegenden Schwierigkeiten auf den Begriff des Fatums. Auch das Fatum erscheint einerseits als immanentes Weltgesetz, ja als identisch mit dem Kausalgesetz, das als dynamisches Gesetz der Regelung aller mechanischen Bewegungsvorgänge des Universums gilt⁴⁰⁰, andererseits als Ausfluß der göttlichen Vernunft und des göttlichen Willens⁴⁰¹, ja gelegentlich als Gott selbst⁴⁰², und die Reziprozität der Beweise aus der Wahrsagung für das Dasein Gottes und aus dem Dasein Gottes für die Zuverlässigkeit der Wahrsagung⁴⁰³, deren Tendenz sich vornehmlich gegen Epikur richtet (s. S. 43), legt ebenfalls eine theistische Auffassung des Fatums als einer Prädetermination durch die göttliche Allwissenheit nahe. Aber nicht einmal jene Gleichsetzung von Fatum und Vorsehung bleibt innerhalb der Schule unbestritten, sondern scheint erst unter dem Einflusse des Chrysipp Anhänger gewonnen zu haben, während die ältere, von Kleanthes vertretene Lehre die göttliche Vorsehung einem blinden Fatum unterordnet⁴⁰⁴ und damit das oder die göttlichen Wesen einer höheren Macht, gewissermaßen der Ananke eines Parmenides oder Epikur unterstellt⁴⁰⁵, so aber freilich den Begriff einer göttlichen Vorsehung illusorisch macht. Denn von der Lehre, daß die Götter gleichsam nur Werkzeuge in der Hand eines blinden und unvernünftigen Fatums sind, ist nur ein Schritt zu dem theologischen Fatalismus

Epikurs⁴⁰⁶ und nur ein weiterer Schritt bis zu einem atheistischen Mechanismus⁴⁰⁷.

Aber gerade die unbestreitbare Möglichkeit, solche Konsequenzen, die dem Geiste der stoischen Philosophie durchaus widersprechen, aus der eigenen Lehre der Stoa abzuleiten, sollte davor bewahren, in die stoische Theologie eine Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit hineinzudeuten, die sie tatsächlich nicht besitzt. Denn der Zusammenhang mit der „Aufklärungsphilosophie“ der Sokratischen Schulen, den die Stoa so deutlich in ihrer Ethik zeigt, besteht, wie auf anderen Gebieten, so auch in ihrer Theologie, selbst wenn sich unmittelbare Gemeinsamkeiten nur in dem allgemeinen rationalistischen Grundzug aufweisen lassen. Gerade für eine „aufklärerische“ Theologie ist aber das Schwanken zwischen verschiedenen Fassungen des Gottesbegriffes charakteristisch, denen nur das rationalistische Streben einer Versöhnung zwischen Gottes- und Vernunftglauben gemeinsam ist. Der Vielfältigkeit solcher Deutungsmöglichkeiten entspricht es daher durchaus, daß die Stoa ebenso wenig wie andere aufklärerische Theologien zu einem klaren und in sich gefestigten Gottesbegriff vorzudringen vermag⁴⁰⁸. Soviel aber muß der Stoa wiederum nicht weniger als anderen aufklärerischen Theologien zugestanden werden, daß ihre gesamte Geisteshaltung, wenn sie auch in den Konsequenzen ihrer rationalistischen Zersetzung des Gottesbegriffes zu einem mehr oder minder ausgesprochenen Atheismus überzuleiten pflegt, dennoch selbst keineswegs atheistisch eingestellt ist. Ganz ebenso wie besonders in der deutschen, aber auch in der englischen Aufklärungsphilosophie der Neuzeit finden sich daher in der Stoa, neben entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen über die Entstehung des Gottesglaubens⁴⁰⁹, die verschiedensten Beweise für das Dasein Gottes, unter denen besonders eine gewisse Form des ontologischen Beweises aus der vollkommenen Natur des höchsten Wesens auf seine Existenz⁴¹⁰, der teleologische Beweis aus der Zweckmäßigkeit⁴¹¹, der kosmologische aus der Notwendigkeit einer schöpferischen Ursache der Welt⁴¹², der moralische aus dem sittlichen Bewußtsein⁴¹³, und ein psychologischer Analogiebeweis, der von der Vernunft und dem Willen des Menschen auf ein vernünftiges und wollendes übergeordnetes Wesen schließt⁴¹⁴, Erwäh-

nung verdienen. Namentlich die starke Betonung der Teleologie, und zwar einer durchaus anthropozentrischen Teleologie⁴¹⁵, und die damit zusammenhängenden Versuche einer Theodizee erinnern unmittelbar an Gedankengänge der deutschen Aufklärung⁴¹⁶. Gerade die breite und ausführliche Behandlung der Theodizee läßt deutlich erkennen, daß der stoische Begriff des Fatums seiner inneren Natur nach viel weniger zu dem Begriff einer blinden Schicksalsmacht als zum Begriff einer aus der göttlichen Allmacht und Allwissenheit fließenden Vorherbestimmung hinneigt. Wie sich die Stoa daher in ihrer Theologie bemühen muß, die Antinomie zwischen einer göttlichen Vorherbestimmung und dem Bestehen der einer göttlichen Güte scheinbar widersprechenden Übel zu lösen, so muß sie in ihrer Ethik darnach trachten, die Antinomie zwischen einer göttlichen Vorherbestimmung und dem freien Willen des Menschen aufzuheben.

C. PSYCHOLOGIE

Das Mittelglied zwischen Religions- und Sittenlehre der Stoa bildet ihre Seelenlehre.

Auch durch diese zieht sich der Zwiespalt zwischen Rationalismus und Materialismus hindurch, der die Einheitlichkeit des stoischen Weltbildes beeinträchtigt, obwohl er hier nicht so offen zutage tritt: Denn in der Seelenlehre wird der Materialismus viel weniger von spiritualistischen Tendenzen durchkreuzt als etwa in der Natur- oder Gotteslehre, wird aber doch andererseits nicht so weit in seine äußersten Konsequenzen verfolgt, daß seine Unverträglichkeit mit den rationalistischen Teilen des Systems unmittelbar in die Augen spränge.

Die Körperlichkeit der Seele gehört nicht nur zum Grundbestand der stoischen Lehre, sondern wird auch mit verschiedenen Gründen bewiesen⁴¹⁷; und daß die Seele nur als ein feuriges Pneuma gedacht werden kann, folgt sowohl aus ihrer Funktion als Lebens- und Bewegungsprinzip des Körpers wie aus ihrer Verwandtschaft mit dem Göttlichen (s. S. 105), insbesondere aber aus der Abhängigkeit des Atems und der Körperwärme von dem Lebensprinzip⁴¹⁸. Seiner Zusammensetzung nach wird der Seelenstoff zum Teil aus dem Blut gebildet, von dem er das feurige, zum Teil aus dem Atem, von dem er das luft-

artige Element bezieht⁴¹⁹. In der Feinheit und der besonderen Art (τόνος³³⁷) dieser Zusammensetzung liegt daher auch ein Grund dafür, daß die Seele beim Tode den größeren Körper überdauert⁴²⁰. Freilich ist diese Unsterblichkeit bloß eine beschränkte, denn sie kann infolge der Körperlichkeit der Seele bestenfalls nur bis zum allgemeinen Weltbrande währen⁴²¹; aber auch hier scheint ein Gegensatz zwischen der älteren und der jüngeren Fassung der Lehre zu bestehen, sofern Kleanthes jene begrenzte Unsterblichkeit allen Seelen, Chrysipp dagegen nur den Seelen der Weisen und Tugendhaften zuspricht, während sich die Seelen der Toren und Lasterhaften unmittelbar nach dem Tode auflösen und verflüchtigen sollen⁴²². Wenn dabei auch die moralische und intellektuelle Verfassung der Seele, die für ihr kürzeres oder längeres Fortleben nach dem Tode maßgebend ist, alsbald wieder in materialistischem Sinn auf die körperliche Zusammensetzung des Seelenstoffes zurückgeführt wird⁴²³, so beweist doch auch diese Wandlung in der Eschatologie, wie sehr im Laufe der Zeit das ethische Moment in der stoischen Philosophie vorherrschend wird⁴²⁴.

Ist die Annahme einer Einheit des Seelenstoffes zunächst eine Folge der materialistischen Auffassung, die eine Mehrheit wesensverschiedener Seelensubstanzen kaum mit der Einheit des Bewußtseins in Einklang zu bringen vermöchte, so entspricht sie doch auch durchaus dem monistischen Grundzuge des stoischen Denkens. Ob schon daher die Stoa verschiedene, im allgemeinen acht Seelenteile oder -vermögen unterscheidet — die Vernunft, die fünf Sinne, das Sprach- und das Zeugungsvermögen⁴²⁵ —, so gilt doch als feststehend, daß diesen Teilen keine selbständige Wesenheit zukommt, sondern daß sie nur als Modifikationen der einen einheitlichen Seelensubstanz gelten dürfen, sei es, daß die Unterschiede körperlicher Natur und durch die Verschiedenheit der Organe erzeugt sind, auf die sich die Wirkung der einzelnen Vermögen erstreckt, sei es, daß sie der Seelensubstanz als ursprüngliche qualitative Verschiedenheiten inhärieren⁴²⁶. Jene einheitliche Seelenkraft ist an einem bestimmten Punkte des Körpers lokalisiert, von dem aus sie sich in Form der einzelnen Seelenvermögen durch den ganzen Körper verbreitet (s. u.).

Die monistische Denkrichtung der Stoa kommt aber nicht nur in dem Dogma zum Ausdruck, daß die Seele mit ihren Teilen, sondern auch in der Lehre, daß die Einzelseele mit der Weltseele eins sei. Diese Konsequenz ist innerhalb des stoischen Systems eigentlich eine Selbstverständlichkeit; denn wenn das göttliche Wesen als Prinzip der Vernunft, des Lebens und der Bewegung alles Geschaffene durchdringt, ja wenn das Verhältnis Gottes zur Welt geradezu durch das Verhältnis der Seele zum Körper verdeutlicht wird⁴²⁷, so kann das Göttliche nur als Seele in den menschlichen Körper eingehen. Auch die materielle Wesensgleichheit Gottes und der Seele, ihre feurig-luftartige Substanz, läßt die menschliche Seele unmittelbar als Ausfluß der göttlichen Weltseele erscheinen. Obgleich daher in der älteren Stoa auf die Abstammung der menschlichen aus der göttlichen Seele verhältnismäßig selten hingewiesen wird⁴²⁸, darf diese Lehre doch als ein Kernstück der stoischen Theologie und Psychologie gelten; ja sie ist es eigentlich erst, welche die metaphysische Begründung für die Unsterblichkeit der Seele liefert: denn wie der Dämonen- und Heroenglaube eine Stütze des Gottesglaubens bildet, so gewinnt umgekehrt aus der Wesensgleichheit der menschlichen mit der göttlichen Seele der Glaube an deren Unsterblichkeit und damit an die Existenz von Dämonen und Heroen seine Bestätigung⁴²⁹.

Neben dem monistischen bildet der rationalistische Einschlag ein kennzeichnendes Merkmal der stoischen Seelenlehre. Schon aus der Gottähnlichkeit der menschlichen Seele folgt, daß ihre Grundeigenschaft, das *ἡγεμονικόν*, nur in der Vernunft gesucht werden kann⁴³⁰. Aber wie in der Kosmologie das Feuer bald als Verkörperung des tätigen Prinzips, bald als geschaffenes Element erscheint (s. S. 96), so wird es in der Psychologie nicht ganz klar, ob die Vernunft sozusagen der Modus und die übrigen Seelenvermögen nur ihre Attribute, oder ob der Modus des Psychischen die gesamte Seele, und die Vernunft nur eines, wenn auch das vornehmste, unter ihren Attributen ist. Einerseits nämlich erscheinen die übrigen Seelenvermögen in zentrifugaler Richtung als Wirkungen oder Ausflüsse der Vernunft⁴³¹, in zentripetaler Richtung als Vermittler der äußeren Eindrücke, die sie an die Vernunft weiterleiten⁴³²; andererseits soll sich die Vernunft von

ihnen nur wie die eine von den anderen Eigenschaften eines Dinges oder wie die konvexe von der konkaven Seite einer Krümmung unterscheiden⁴³³. Im Grunde ist jene Frage von ebenso untergeordneter Bedeutung für das Ganze des Systems wie die, ob der Sitz der Seele, insbesondere des *ἡγεμονικόν*, im Gehirn oder, wie die Mehrzahl der Stoiker anzunehmen geneigt scheint, in der Brust zu suchen sei⁴³⁴. Denn da sich die Wahrnehmung nach stoischer Auffassung erst in einem rationalen Akte der Bejahung oder Verneinung vollendet (s. S. 80), da ferner die Stimme nur als Ausdruck des Gedankens in Frage kommt und die Zeugungskraft als schöpferische Potenz unmittelbar mit dem Logos zusammenhängt, besteht unter allen Umständen die engste Verbindung zwischen dem *ἡγεμονικόν* und den übrigen Seelenvermögen.

Wichtiger hingegen ist, namentlich mit Rücksicht auf die ethischen Konsequenzen, daß auch die Affekte, im Gegensatz zu allen vorhergehenden psychologischen Theorien, nicht als Äußerungen eines besonderen Seelenvermögens, sondern als rationale Bewußtseinsvorgänge angesehen werden. Schon in der Frage des Seelensitzes wird die Zusammengehörigkeit der Affekte und der Vernunft als Argument für die Lokalisation des *ἡγεμονικόν* in der Brust oder im Herzen verwendet⁴³⁵; es wird aber auch ausdrücklich ausgesprochen, daß der Trieb (*ὁρμή*) nichts anderes sei als sozusagen eine positive oder negative Reaktion der Vernunft (*φορὰ διανοίας ἐπὶ τι ἢ ἀπὸ του*)⁴³⁶, daß infolgedessen das Streben (*ὄρεξις*) nur eine bestimmte Art jener rationalen Triebfunktion (*λογικῆς ὁρμῆς εἶδος*), also im Grunde die praktische Auswirkung einer logischen Bejahung oder Verneinung⁴³⁷, und die Affekte (*πάθη*) bloß irgeleitete, übermäßige „Triebe“ (*ὁρμή πλεονάζουσα*), also „Irrtümer der Zustimmung“ darstellen⁴³⁸. Auch bei der Einteilung der Affekte in vier Grundtypen (Begierde, Freude, Furcht, Trauer⁴³⁹) sowie bei der Definition der einzelnen Affekte⁴⁴⁰ tritt diese unentwegte rationalistische Tendenz überall deutlich zutage. Es kann daher nicht wundernehmen, wenn dem Willen nicht die Bedeutung eines besonderen Seelenvermögens eingeräumt, sondern Willensäußerungen nur als eine Unterart der „Triebe“⁴⁴¹, und Willensentscheidungen nur

als rationale Auswahlhandlungen zwischen verschiedenen Motiven (*ἐκλογή*⁴⁴²) anerkannt werden.

4. DIE SITTENLEHRE

Der Primat der Ethik in der Spätzeit der griechischen Philosophie⁴⁴³ macht sich vielleicht nirgends so nachdrücklich geltend wie in der Bedeutung, die das stoische System dank seiner Morallehren erlangt hat. In der Logik ist ja der Stoa nur eine kärgliche Nachlese beschieden gewesen; in der Naturphilosophie fußt sie fast ausschließlich auf früheren Theorien, und der einzige Begriff von etwas größerer Selbständigkeit und Fruchtbarkeit, der Begriff des *λόγος σπερματικός*, wirkt sich nicht so sehr auf naturphilosophischem als vielmehr, gerade infolge seiner ethischen Färbung, auf geschichtsphilosophischem Gebiete aus. Nun ist ja auch die stoische Moral keineswegs selbständig, sondern lehnt sich, nicht ohne bewußte Schaustellung⁴⁴⁴, an die Lehre der Kyniker an. Der Kynismus des Antisthenes und der Hedonismus des Aristipp waren freilich innerhalb der Sokratischen Schulen nur vorübergehende Episoden geblieben, weil die vertiefte Auffassung der moralischen Grundprobleme bei Platon und Aristoteles einen Weg gezeigt hatte, die Einseitigkeiten jener primitiven Güter- und Tugendlehren zu überwinden. Aber mit der Scholastizierung der beiden großen Systeme begann ihr lebendiger Quell zu versiegen: Gegensätze, in der organischen Einheit einer persönlichen Weltanschauung zum Einklang gebracht, traten einander wieder in voller Schärfe gegenüber, und das an einer kanonisierten Harmonie übersättigte Ohr verlangte nach immer schrofferen Dissonanzen. So mußte dem Kynismus in der Stoa, dem Hedonismus in Epikur ein Nachfolger erstehen; These und Antithese ließen sich nicht mehr in der Synthese eines geschlossenen Systems vereinigen, sondern wurden zum Schlagwort sich befehdender Schulen. Daß in diesem Kampf Epikur den kürzeren ziehen mußte, liegt auf der Hand. Denn sein ethisches Ideal war von vornherein das des „müßigen“ Menschen, — der Muße durchaus nicht im Sinn einer faulen Tagedieberei, sondern jener Unabhängigkeit von den Bedürfnissen des Alltags, die Platon wie Aristoteles als Vorbedingung der *θεωρία*

gepriesen hatten; aber schon darum war es seiner Natur nach ein exklusives Ideal, sozusagen ein Ideal der „oberen Zehntausend“. Der großen Masse des *profanum vulgus* ließ das römische Imperium keine Zeit mehr zur Muße, und eine Lehre, welche die Wertlosigkeit aller äußeren Güter und die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen vor der „Natur“ verkündete, mußte bei der ungezählten Menge all der „Entrechteten“ den stärksten Widerhall finden, die ihre unerfüllbare, aber darum nur um so gierigere Sehnsucht nach Reichtum und Ehre, nach Genuß und Schönheit, nach Wissen und Macht nur durch die Verzerrung ihrer heimlichen Wünsche zu Trugbildern einer widernatürlichen Verirrung zu verdrängen wußten. Viel mehr als für die christliche trifft es daher für die stoische Moral zu, daß sie aus dem Ressentiment geboren ist⁴⁴⁵. Andererseits läßt sich aber nicht verkennen, daß sich der allem Sinnengenuß feindliche und demokratisch-kosmopolitisch nivellierende Grundzug der stoischen Ethik mit Gedankengängen des Urchristentums aufs engste berührte, und daß daher an der ersten Verbreitung des Christentums unter den „Armen im Geiste“ ganz ähnliche Faktoren mitwirkten, wie sie der Stoa immer weitere Verbreitung unter den „Kindern der Welt“ verschafft hatten⁴⁴⁶. Ja man könnte sogar versuchen, an der Geschichte zweier Begriffe die allmähliche Verdrängung der Stoa durch das Christentum zu verfolgen: die Stoa, ihrem Ursprunge nach die Philosophie der städtischen Intelligenz, beginnt, ihr Ideal, den Weisen und Tugendhaften, als den *ἀστέϊος*, den Städter, den „Bourgeois“, und seinen Gegensatz, den Toren und Schlechten, als den *ἄγροικος*, den bäuerlichen Tölpel zu bezeichnen⁴⁴⁷. Mag auch dieser Sprachgebrauch durch eine allmähliche Abschleifung der Urbedeutungen entstanden sein, so entbehrt es doch nicht einer gewissen Ironie, daß Bezeichnungen, die ursprünglich den äußerlichen Unterschied zwischen Städter und Bauer und späterhin den noch äußerlicheren Unterschied zwischen „Gentleman“ und Rüpel anzeigten, gerade von der Stoa, in deren Schätzung alle äußeren Unterschiede der Menschen vor ihrer natürlichen Gleichheit verschwinden, zur Bezeichnung des anerkannten Wertunterschiedes zwischen dem tugendhaften Weisen und dem lasterhaften Toren verwendet werden. Soziologisch noch bedeutsamer

ist es jedoch, daß sich das lateinische Christentum, sobald es hinreichend erstarkt ist, um die absterbenden philosophischen Systeme zu verdrängen, diesen Sprachgebrauch nicht nur zu eigen macht⁴⁴⁸, sondern ihn durch Bezeichnung der Heiden als *pagani*, als „Dörper“ auch auf religiöses Gebiet überträgt.

Der grundlegende Unterschied zwischen stoischer und Epikureischer Ethik fällt, wie bereits erwähnt (s. S. 64), im wesentlichen mit dem Unterschied zwischen Tugend- und Götterlehre zusammen. Wie die Epikureische Ethik damit beginnt, das höchste Gut der Lust gleichzusetzen, so beginnt die stoische Ethik mit dem berühmten Satze, die Tugend sei eine „harmonische Verhaltensweise“, wie der Ausdruck *διάθεσις ὁμολογουμένη* in erster Annäherung übersetzt werden möge⁴⁴⁹. Indessen läßt diese Brachyologie die Frage offen, womit denn eigentlich das tugendhafte Verhalten in Harmonie stehe. Die Übereinstimmung mit sich selbst⁴⁵⁰ wäre offenbar eine zu weite Fassung des Begriffes, weil auch das Verhalten des vollkommen Lasterhaften, wenn schon nicht im engeren Sinne „harmonisch“, so doch in sich selbst übereinstimmend sein kann⁴⁵¹. Die Übereinstimmung mit dem „Leben“⁴⁵² wäre eine Tautologie, wenn das Leben nicht in einem prägnanten Sinn gefaßt würde, und so spitzt sich die stoische Formel auf die Übereinstimmung mit der „Natur“⁴⁵³, sei es der makrokosmischen, sei es der mikrokosmischen⁴⁵⁴, und, da ja die Natur vom Logos durchwaltet wird, auf die Übereinstimmung mit der Vernunft⁴⁵⁵ zu. Wenn aber die Affekte insgesamt Fehlurteile oder deren Folgeerscheinungen sind⁴⁵⁶, kann sich die Stoa nicht mit einer Beherrschung der Affekte begnügen, sondern muß ihre radikale Ausrottung fordern⁴⁵⁷. Der Gegensatz, den die auf diesem Wege erlangte Apathie oder Ataraxie⁴⁵⁸ zu der Epikureischen Aochlesie (S. 63) bildet, verliert jedoch viel von seiner Schärfe durch die Einführung des Begriffes der Eupathie, der die „vernunftgemäßen Seelenregungen“ der Freude (*χαρά* im Gegensatz zur Lust, *ἡδονή*) der Vorsicht (*εὐλάβεια* im Gegensatz zur Furcht, *φόβος*) und des vernunftgemäßen Wollens (*βούλησις* im Gegensatz zur unvernünftigen Begierde, *ἐπιθυμία*) als zulässig anerkennt⁴⁵⁹. Von da aus ist dann freilich nur mehr ein Schritt bis zur Verwerfung des Ideals der Apathie und

der Anerkennung des — wenigstens relativen — Wertes sogar der „naturgemäßen“ sinnlichen Lust⁴⁶⁰.

Nähert sich daher stoische und Epikureische Ethik in den praktischen Forderungen, die sie an das sittliche Verhalten stellen, weitgehend an, so bleibt doch der theoretische Grundgegensatz bestehen: bei Epikur ist das höchste Gut, die Glückseligkeit, als das größte erreichbare Maß der Lust, das naturgemäße Ziel alles tugendhaften Handelns, und dieses Handeln erhält somit seine Richtung erst durch die Einstellung auf jenes Ziel. In der Stoa ist umgekehrt die Richtung des tugendhaften Handelns durch eine innere Norm, die Übereinstimmung mit der Natur oder der Vernunft, festgelegt, während die Glückseligkeit zwar auch noch als Ziel (σκόπος) des tugendhaften Handelns bezeichnet wird, im eigentlichen Sinne aber nur als deren Ergebnis (τέλος) gelten dürfte⁴⁶¹. Ja es ist nicht einmal ein ganz unbedenklicher Sprachgebrauch, wenn die Stoa das Glück überhaupt als Ziel oder als letzten unmittelbaren Gegenstand des Begehrens darstellt⁴⁶²; denn da die Tugend um ihrer selbst willen begehrenswert und daher sich selbst genug ist⁴⁶³, wird die Reinheit der tugendhaften Gesinnung beeinträchtigt, sobald die Glückseligkeit als etwas zur Tugend Hinzukommendes erscheint⁴⁶⁴. Daß das Ergebnis der tugendhaften Handlung, die Übereinstimmung mit der Natur oder mit der Vernunft, zugleich die Glückseligkeit in sich schließt, kann daher streng genommen nicht einmal im Sinn einer prästabilierten Harmonie, sondern nur im Sinn einer schlechthinnigen Identität zwischen Tugend und Glückseligkeit, zwischen dem Guten und dem Nützlichen gedeutet werden⁴⁶⁵: jede inhaltliche Bestimmung der Glückseligkeit, die über den Begriff einer natur- und vernunftgemäßen Verhaltensweise hinausginge, wäre daher von diesem Standpunkt aus grundsätzlich abzulehnen⁴⁶⁶. Das naturgemäße Streben ist also nicht, wie bei Epikur, durch ein außerhalb seiner selbst liegendes Ziel, die Lust, sondern lediglich durch seine eigene Naturgemäßheit bestimmt, wobei freilich der Begriff des Naturgemäßen jenen schillernden Doppelsinn annimmt, der dem Naturalismus als Weltanschauung anzuhafte pflegt⁴⁶⁷ und der besonders deutlich zutage tritt, wenn man sich die Frage

vorlegt, ob die Naturgemäßheit nun eigentlich die Ursache oder die Folge des tugendhaften Handelns sein soll.

Ist der Mensch durch die Natur zum tugendhaften Handeln determiniert, und zwar im strengen Sinn einer Determination, wie sie die Stoa für alles Naturgeschehen fordert, so bleibt für die Möglichkeit eines nicht tugendhaften Handelns kein Platz übrig. Damit wäre nicht nur jede moralische Bewertung, sondern auch jede moralische Verantwortung aufgehoben. Im anderen Falle aber muß der Mensch nicht nach der Natur handeln, sondern er soll nach der Natur handeln, weil er auch wider die Natur handeln kann. Dann wirkt also das Naturgemäße nicht als reales Naturgesetz, sondern als ideales Sittengesetz und übt auf die menschlichen Handlungen nicht mehr eine kausale, sondern bestenfalls nur mehr eine finale Determination aus; der naturgemäße Zustand ist dem Menschen nicht gegeben, sondern aufgegeben, oder genauer gesagt, er ist ihm nur als Ausgangspunkt seiner onto- und phylogenetischen Entwicklung gegeben, — aufgegeben ist ihm dagegen, diesen Naturzustand zu bewahren und alle in ihm liegenden Keime zur Entfaltung zu bringen.

Daraus ergibt sich zunächst eine Spaltung der ursprünglich behaupteten Einheit von Natur und Vernunft. Das nur naturgemäße Streben ist bloß auf die Selbsterhaltung des natürlichen Zustandes gerichtet; es ist ausschließlich Selbstzweck und daher nicht etwa durch die mit ihm verbundene Lust bestimmt, sondern die Lust ist bestenfalls eine nachträgliche Bestätigung dafür, daß sich der Selbsterhaltungstrieb auf dem richtigen Wege befindet⁴⁶⁸; auch hat es an sich noch keinen moralischen Wert, sondern es bildet nur eine Vorstufe des tugendhaften Strebens, weil sich bei den vernünftigen Wesen aus dem Streben nach Selbsterhaltung das Streben nach vernunftgemäßer Lebensgestaltung entwickeln muß, in der sich die Natur des Menschen erst erfüllt⁴⁶⁹.

Der Begriff der „Natur des Menschen“ führt jedoch alsbald zu einer weiteren Unterscheidung innerhalb des stoischen Naturbegriffes. Denn wenn nach dem Gesagten die Natur als Makrokosmos, als Inbegriff aller äußeren Einwirkungen, nicht imstande ist, die Handlungen des Menschen eindeutig kausal zu determinieren, weil sonst

jede Abweichung von dem Natur- und Vernunftgemäßen, jede Verfehlung und jeder Irrtum unmöglich wäre, so muß entweder die letzte Entscheidung dem freien Willen überlassen sein, oder es muß neben jener makrokosmischen „Natur“ noch eine andere, mikrokosmische Determinante des menschlichen Handelns bestehen. Indessen kann die Stoa, ihrem strengen empirischen Determinismus zufolge, eine Willensfreiheit im Sinne des *liberum arbitrium indifferentiae* nicht anerkennen, sondern muß sich sogar bemühen, einen solchen Begriff als in sich widerspruchsvoll nachzuweisen⁴⁷⁰. Sie kann eine Willensfreiheit also nur insofern gelten lassen, als die Entscheidung des Menschen durch jene „äußeren“ Ursachen nicht zureichend bestimmt wird⁴⁷¹. Wenn aber gleiche äußere Ursachen auf verschiedene Individuen verschieden einwirken, so kann dafür nur die „innere“ Natur des Menschen verantwortlich sein. Wie etwa ein äußerer Anstoß erforderlich ist, um einen Stein überhaupt in Bewegung zu versetzen, wie aber der weitere Verlauf der Bewegung durch die „innere Natur“, durch Gewicht, Größe und Gestalt des Steines bestimmt wird, so bedarf auch die menschliche Handlung eines erregenden Motives; aber wie dieses Motiv die Entscheidung beeinflußt, das hängt ausschließlich von der mikrokosmischen, „inneren“ Natur des Menschen, von der Art und Richtung seines nicht mehr schlechthin natürlichen, sondern in ihm natürlichen Strebens (*δρμή*) ab⁴⁷².

Man wird nicht verkennen, wie nahe sich diese Gedanken mit dem Determinismus Spinozas⁴⁷³ und Leibnizens⁴⁷⁴ berühren, man wird aber auch nicht vergessen dürfen, wie nahe sie einer transzendentalen Fassung des Freiheitsbegriffes kommen, die man nicht erst in der Lehre vom intelligiblen Charakter bei Kant und Fichte suchen muß, sondern schon in der Lehre von der freien Wahl des Schicksals bei Platon⁴⁷⁵ finden kann. In der Lehre von der endgültigen Bestimmtheit des Willens durch die innere, mikrokosmische „Natur“ des Menschen liegt also, wie die Stoa schon ihren antiken Kritikern gegenüber immer wieder hervorhebt, noch keineswegs ein Verzicht auf die Willensfreiheit und damit auf die Verantwortlichkeit des Menschen, sondern im Gegenteil die Möglichkeit einer metaphysischen Begründung

der Verantwortlichkeit eingeschlossen, die nicht einmal durch eine göttliche Allwissenheit oder Allmacht beeinträchtigt würde⁴⁷⁶. Allerdings leidet die Reinheit dieses transzendentalen Freiheitsbegriffes darunter, daß die grundlegenden Unklarheiten der stoischen Theologie (s. S. 100 f.) eine Umdeutung der Lehre von der Allwissenheit der göttlichen Vorsehung in eine Lehre von der Prädetermination durch ein schicksalhaftes Fatum zulassen. Ob man nun die „innere Natur“ des Menschen, die sein „natürliches Streben“ und damit seine Handlungen bestimmt, auf eine freie Wahl oder auf eine Prädetermination im Metaphysischen zurückführt, so muß man doch unter jeder dieser beiden Voraussetzungen einen ursprünglichen Unterschied zwischen guten und bösen Naturen anerkennen, oder wenigstens zwischen Naturen, die, allen äußeren Verlockungen zum Trotz, den Gesetzen der makrokosmischen Natur zu gehorchen imstande, und solchen, die dazu nicht befähigt sind. Ein solcher Dualismus Manichäischer Färbung würde jedoch wiederum dem streng monistischen Grundzug des ganzen stoischen Systems widersprechen⁴⁷⁷.

Die grundlegende Antinomie der stoischen Ethik liegt also nicht in dem Gegensatz zwischen empirischem Determinismus und transendentalem oder metaphysischem Indeterminismus, der sich vielmehr in einer höheren Synthese überwinden läßt, sondern in dem Gegensatz zwischen empirischem Dualismus und metaphysischem Monismus, zwischen der Anerkennung eines empirischen Unterschiedes zwischen Gut und Böse und der Leugnung eines radikal Bösen im metaphysischen Sinn⁴⁷⁸. Denn soll der metaphysische Monismus aufrecht erhalten werden, so muß das Zugeständnis einer Scheidung zwischen mikrokosmischer und makrokosmischer „Natur“ und zwischen Natur und Vernunft wieder zurückgezogen werden. Es genügt dann nicht mehr die Anerkennung eines ursprünglich indifferenten Naturzustandes jenseits von Gut und Böse, in dem die mikrokosmische Natur lediglich den Gesetzen der makrokosmischen Natur gehorcht, wenn sich schon in diesem Urzustande die mikrokosmischen Naturen durch immanente Entwicklungsrichtungen polar entgegengesetzten Charakters unterscheiden. Soll ein solcher Dualismus der Naturanlage vermieden werden, so muß

nicht nur die innere Natur in allen Menschen die gleiche sein, sondern es muß auch die Selbstentwicklung dieser allen Menschen gemeinsamen Natur zur bewußten Vernunfttätigkeit durch ein allgemein verbindliches Naturgesetz bestimmt werden⁴⁷⁹. Mit diesem Zugeständnis wird jedoch der Unterschied zwischen dem natürlichen Ausgangs- und dem natürlichen Endzustand relativiert und intellektualisiert und schrumpft auf den Unterschied zwischen subjektiv unbewußt und subjektiv bewußt naturgemäßem Handeln zusammen (s. u.). Für die objektive Betrachtung dagegen besteht kein Anlaß mehr, zwischen einem indifferenten, weil „nur“ naturgemäßen, und einem moralisch wertvollen, weil bewußt vernunftgemäßen Handeln zu unterscheiden. Dann kann man aber diesen Tatbestand auch geradezu mit Rousseauschen Worten so ausdrücken, daß der Mensch von Natur aus gut ist und daß es nur einer entsprechenden Erziehung bedarf, um alle Keime des Guten zu voller Entfaltung zu bringen⁴⁸⁰.

Damit verwickelt sich die stoische Ethik allerdings in eine neue Antinomie, denn unter jener Voraussetzung läßt sich schwer einsehen, wie denn überhaupt das Böse und der Irrtum in der radikal guten Natur des Menschen festen Fuß fassen könne⁴⁸¹. Die Berufung auf die schlechten Einflüsse einer verderbten Umgebung schiebt das Problem nur zurück, weil die Verderbnis der Umgebung ja selbst wieder eine Ursache haben muß. Die Berufung auf die Verlockungen der Lust wäre eine *petitio principii*, weil die Lust schon als ein Übermaß des Affektes, also als eine schlechte Verhaltensweise anzusehen ist. Das Vorhandensein des Bösen in der menschlichen Natur zwingt also den theoretischen Optimismus zur praktischen Selbstaufhebung, zur Anerkennung, daß das Streben nach Lust und das Widerstreben gegen die Unlust aus „gewissermaßen natürlichen“ Triebfedern, oder, in der rationalistischen Ausdrucksweise der Stoa, aus gewissermaßen natürlichen „Meinungen“ hervorgehen⁴⁸².

Noch weniger aber läßt sich mit jenem Rousseauschen Optimismus ein geradezu Schopenhauerscher Pessimismus hinsichtlich des tatsächlichen moralischen Zustandes der überwiegenden Mehrheit des Menschengeschlechtes vereinigen. Daß nur der Weise die wahre Tugend besitzt, war ja freilich schon die Lehre des Sokrates. Wer aber

darf nach stoischer Auffassung überhaupt den Anspruch erheben, als Weiser gewertet zu werden? Die Mehrzahl, wenn nicht die Allgemeinheit des Menschengeschlechtes ist böse, und der Gute ist so selten wie der Vogel Phönix⁴⁸³; sogar der Gute ist nur in vereinzelten Augenblicken wahrhaft gut⁴⁸⁴, und nicht einmal Chrysippos selbst wagt es, sich als tugendhaft zu bezeichnen⁴⁸⁵. Der Vergleich mit der christlichen Auffassung von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Welt liegt hier nicht allzu fern⁴⁸⁶: indessen vermag das Christentum den Widerspruch zwischen dem radikal Guten in der menschlichen Natur und der allgemeinen sittlichen Verderbnis phylogenetisch durch die Lehre vom Sündenfall⁴⁸⁷ und ontogenetisch durch die Lehre von der Erbsünde aufzuheben.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich jedoch für die Stoa aus der Weiterverfolgung des Gedankens einer naturgemäßen Entwicklung. Wenn nämlich eine Selbstentwicklung der Natur und damit der Vernunft stattfinden soll, so muß diese Entwicklung offenbar verschiedene Stadien der Vervollkommenung durchlaufen; ganz ebenso wie die einzelnen Naturwesen ihrer Vollkommenheit nach eine Stufenreihe bilden, die in Gott mündet⁴⁸⁸, so müßte auch das tugendhafte Verhalten des Einzelnen von dem ursprünglichen Naturzustande, der noch keine moralische Bewertung zuläßt, bis zum Zustande der vollendeten Tugend eine Stufenreihe von Graden moralischer Vollkommenheit durchlaufen. Eine solche Abstufung widerspricht jedoch wiederum dem Rigorismus der stoischen Ethik. Weisheit und Unwissenheit, Tugend und Laster sind unvereinbare Gegensätze, zwischen denen es kein Mittleres gibt. Mag einer daher der Weisheit und der Tugend auch um noch so vieles näher gekommen sein als der andere, — solange er die höchste Stufe der Vollkommenheit nicht erreicht hat, solange ist er noch immer nicht weise und gut, sondern unwissend und schlecht⁴⁸⁹. Aus der Bestimmung der Tugend als eines absoluten, keiner Steigerung mehr fähigen Maximums der Vollkommenheit⁴⁹⁰ folgt, daß sie nicht nur ihrem Wesen⁴⁹¹, sondern auch ihrem Wert nach⁴⁹² nur eine sein kann. Der Rigorismus der Stoa geht aber noch darüber hinaus, indem er, was keineswegs in jener absoluten Grenzsetzung eingeschlossen liegt, nun auch den moralischen Unwert nicht vollkommen

tugendhaften Handlungen gleichsetzt⁴⁹³. Dadurch wird jedoch, wie schon die antike Kritik einwendet, nicht nur die Lehre von einer natürlichen Entwicklung (*μεταβολή*), sondern auch von einem planmäßigen Fortschritt (*προκοπή*) des tugendhaften Verhaltens illusorisch⁴⁹⁴, so daß sich geradezu der Zirkel ergibt, man müsse bereits weise und gut sein, um nach der Weisheit und Tugend streben zu können⁴⁹⁵. Der Besitz der Tugend kann aber dann auch nicht durch eine allmählich fortschreitende Vervollkommnung, sondern nur durch eine Art plötzlicher „Erleuchtung“ erreicht werden, die das ganze Wesen des Menschen mit einem Schlage umwandelt, — ein Gedanke, der wiederum dazu beigetragen haben mag, die christliche Gnadenlehre vorzubereiten, der aber im stoischen System die Plötzlichkeit jenes Wandels unerklärlich läßt. Vollends bliebe es vom naturalistischen Standpunkt aus unbegreiflich, wie denn nun aus einem lang andauernden und fast unvermeidlichen „unnatürlichen“ Zustande der „Naturzustand“ doch wieder nur auf Grund einer „natürlichen Selbstentwicklung“⁴⁹⁶ hervorgehen sollte. Noch weniger aber ließe sich mit jenem plötzlichen Wandel der Sokratische Satz von der Lehrbarkeit der Tugend vereinigen und der Belehrung überhaupt noch eine ausschlaggebende Rolle für die Gewinnung der Tugend zuerkennen⁴⁹⁷.

Jener Rigorismus führt aber noch zu einer weiteren Schwierigkeit: unterscheidet man zwischen dem aus vollendetem Wissen und vollkommen tugendhafter Gesinnung hervorgehenden Handeln (*κατόρθωμα*), welches allein moralischen Wert besitzt, und dem gewissermaßen nur akzidentell tugendhaften Handeln (*καθῆκον*), das zwar ebenfalls vernunft- und naturgemäß oder, wie die stoische Definition lautet, „im Leben folgerichtig ist und sich vernunftgemäß rechtfertigen läßt“, aber des moralischen Wertes ermangelt, also an sich weder als gut noch als schlecht gelten kann⁴⁹⁸, so ist damit der Schritt zu einer reinen Gesinnungsmoral⁴⁹⁹ getan. Aber das Merkmal der tugendhaften Gesinnung kann dann nicht mehr schlechthin in ihrer Übereinstimmung mit der Natur oder der Vernunft, sondern nur in ihrer Dauer und Unerschütterlichkeit gesucht werden⁵⁰⁰; was demnach selbst den am weitesten Fortgeschrittenen noch immer von dem voll-

endet Tugendhaften Unterschiede, wäre der Mangel an innerer Festigkeit, die ihn, im Sinne Spinozas, noch immer zum Sklaven seiner Affekte macht⁵⁰¹. Liegt es aber im Wesen der Tugend, daß der tugendhafte Zustand, einmal erreicht, wiederum ein absolutes Maximum der Dauerhaftigkeit besitzt, so widerspricht sich Chrysippos im Grunde selbst, wenn er, im Gegensatz zu der älteren, von Kleanthes vertretenen Richtung, die Möglichkeit zugibt, daß der Tugendhafte durch Exzesse oder Krankheiten, die ja nach stoischer Auffassung selbst schon vernunft- und moralwidrige Erscheinungen sind, seiner Vernunft und damit seiner Tugend beraubt werden könne⁵⁰². Denn wenn nicht einmal die vollkommene Tugend ihrer „Natur“ nach imstande sein sollte, sich selbst zu erhalten, so könnte sie, wie schon die antike Kritik einwendet⁵⁰³, weder als selbstbegründet, noch als selbstbestimmt gelten. Aber von dieser Konsequenz abgesehen, erhebt sich die weitere Frage, durch welches Merkmal sich der Zustand der vollkommenen Tugendhaftigkeit als solcher, also die Dauerhaftigkeit im Gegensatz zur Wandelbarkeit der guten Gesinnung anzeigt. Die einzelne Handlung enthält, wie der Begriff des *καθῆκον* beweist, keine solche Anzeige; theoretisch ist es nun freilich denkbar, daß auch der nicht Tugendhafte, trotz des Mangels an innerer Festigkeit, dennoch, gewissermaßen zufällig, stets das Rechte täte, wobei aber diese theoretische Möglichkeit des Irrrens den einzigen Unterschied zwischen ihm und dem vollendet Tugendhaften ausmache. Praktisch aber läßt sich für die vollendet tugendhafte Gesinnung überhaupt kein anderes Merkmal angeben als die Unwandelbarkeit des guten Handelns; damit verkehrt sich jedoch die Gesinnungsmoral⁵⁰⁴ wieder in ihr Gegenteil, indem nun die bloße Gesinnung der Tat gegenüber als unzureichend erscheint, die Tugend also gewissermaßen aus der Glaubens- in die Werkheiligkeit zurückverlegt wird⁵⁰⁵.

Soweit daher im Verfolge solcher Tendenzen die „praktische“ über die „theoretische“ Ethik⁵⁰⁶ die Oberhand gewinnt, vollzieht sich auch eine Schwenkung der stoischen Moral von einer reinen Tugend- zu einer Güterlehre. Solange freilich an der starren Gleichsetzung von Tugend, Weisheit und Glückseligkeit festgehalten wird, solange erscheint der Tugendhafte und Weise auch im

Besitz aller Glücksgüter: Reichtum, Schönheit, Freiheit, Ehre, ja sogar die Kenntnis aller Wissenschaften und Künste ist ihm und ihm allein zu eigen⁵⁰⁷, — nur daß, wie schon die antike Kritik einwendet, zur Vermeidung allzu offenkundiger Widersprüche eine rationalistische Umdeutung aller jener Werte stattfinden⁵⁰⁸ und eine Einschränkung der Kenntnisse in den Wissenschaften und Künsten durch Ausschluß des rein Fachmäßigen zugegeben werden muß⁵⁰⁹. Infolgedessen läßt sich auch eine Wandlung im Begriff der *Adiaphora*, der für die Glückseligkeit bedeutungslosen äußeren Güter beobachten⁵¹⁰. In der schärfsten Fassung ist, weil der Körper auf die Seele überhaupt keine, weder eine fördernde, noch eine hemmende Wirkung auszuüben vermag⁵¹¹ und alle Güter nur seelischer Art sind⁵¹², alles Materielle einschließlich der Gesundheit für die Glückseligkeit bedeutungslos⁵¹³. Aber schon Plutarch hält dem Chrysipp den Widerspruch vor, den jene Behauptung mit dem Zugeständnis bilde, daß es geradezu Wahnsinn sei, alle Bemühungen um jene materiellen Güter zu unterlassen⁵¹⁴, und Cicero behandelt das Dogma von der Bedeutungslosigkeit aller materiellen Güter geradezu als längst abgetane Sondermeinung einzelner Querköpfe⁵¹⁵. Die Stoa schließt daher zunächst ein Kompromiß: jene materiellen Güter sollen nicht eigentlich „Güter“, aber doch „Vorzüge“ (*προηγμένα*) sein. Aber auch in der Bewertung dieser Vorzüge ist ein mehr oder minder rigoristischer Standpunkt zu unterscheiden. Nach der strengeren Auffassung tragen die Vorzüge nichts zur Glückseligkeit bei, sondern besitzen nur einen relativen Wert gegenüber den „Nachteilen“ (*ἀποπροηγμένα*), wie Krankheit, Armut u. dgl.⁵¹⁶. Nach der mildereren Auffassung haben zwar auch nur die eigentlichen Güter einen Eigenwert, doch kommt den Vorzügen immerhin ein mittelbarer Wert, eine unterstützende Bedeutung für das naturgemäße = tugendhafte Leben durch die Befriedigung naturgemäßer Bedürfnisse zu⁵¹⁷, und der Begriff der Vorzüge wird daher über körperliche (Gesundheit, Kraft, Schönheit) und äußere (Reichtum, Ehre) auch auf rein geistige Vorzüge (gute Anlage, Bildungsfähigkeit, Kenntnisse) ausgedehnt⁵¹⁸. So wird die Unterscheidung zwischen Gütern und Vorzügen aus einer moralischen immer mehr zu einer bloß terminolo-

logischen, und die letzte Konsequenz ist das Zugeständnis des Chrysipp, daß man schließlich gegen den Sprachgebrauch, der auch die bloßen Vorzüge als Güter bezeichne, vernünftigerweise nichts einwenden könne⁵¹⁹. Mag sich daher auch der Geist der stoischen Moral auf die Formel bringen lassen, der Weise wisse vieles zu gebrauchen, ohne dessen zu bedürfen⁵²⁰, — eine Formel übrigens, die nicht nur unmittelbar an das *ἔχω, οὐκ ἔχομαι* des Aristipp anklingt, sondern auch von jedem Epikureer angenommen worden wäre —, so läßt sich doch das Zugeständnis, der Weise dürfe freiwillig aus dem Leben scheiden, wenn die „naturwidrigen Umstände“ überwiegen⁵²¹, nur mehr durch künstliche Spitzfindigkeiten mit der Lehre von der absoluten Autarkie der Tugend vereinen⁵²².

Angesichts dieser grundlegenden Widersprüche der stoischen Theorie ist es nicht weiter verwunderlich, daß sich auch in den speziellen Moralvorschriften Widersprüche finden. Gerade die Autarkie der Tugend läßt sich wiederum nur gezwungen mit den detaillierten Anweisungen zum Geldverdienen in Einklang bringen⁵²³, besonders wenn im kynischen Geiste die Anwendung recht skrupelloser Mittel gutgeheißen wird⁵²⁴. Von diesem Standpunkt aus wird daher auch die Freundschaft im Sinne eines materialistischen Utilitarismus bewertet; andererseits soll der Weise im Verkehr äußerste Strenge, ja sogar eine zynische Rücksichtslosigkeit walten lassen, nicht nur jede Liebedienerei, sonder auch Mitleid, Versöhnlichkeit und Billigkeitsrücksichten vermeiden⁵²⁵, sich aber wiederum doch nicht aus der Gemeinschaft zurückziehen, sondern im Gegenteil möglichst viele Freunde zu gewinnen suchen⁵²⁶ und unter Vermeidung aller Schärfe ein liebenswürdiges, sanftes und maßvolles Wesen an den Tag legen⁵²⁷. Ähnlich steht es um das Verhältnis zum öffentlichen und sozialen Leben: die Annahme öffentlicher Ämter, ja sogar der Königswürde, wird wegen der damit verbundenen materiellen Vorteile empfohlen⁵²⁸, aber zugleich wegen der damit verbundenen Nachteile und Gefahren widerraten⁵²⁹; die Liebe (natürlich des Mannes zum Manne) gepriesen⁵³⁰ und zugleich herabgesetzt⁵³¹; Weibergemeinschaft gefordert⁵³² und zugleich der Ehebruch verurteilt⁵³³ usw.

Indessen sind alle diese Widersprüche doch wiederum verständlich als Ausdruck polar entgegengesetzter Tendenzen, die jedes rationalistische System in sich birgt und die, in ihrem gemeinsamen Ursprung wie in ihrem Auseinanderstreben, vielleicht nirgends so deutlich zutage treten wie in der Entwicklung des Hegelschen Systems zu einer „rechten“ und „linken“ Schule. Gilt der Satz: „Was wirklich ist, ist vernünftig“, so rechtfertigt er den Versuch, die Rationalität des tatsächlich Gewordenen in konservativem Geiste nachzuweisen. Aber die Umkehrung: „Was vernünftig ist, ist wirklich“ läßt ebenso gut die Auslegung zu, daß alles Unvernünftige bloßer Schein und Trug sei, und diese Auslegung führt zu der revolutionären Konsequenz, alle jene Truggebilde zu zerschlagen, um das wahre Reich „der Natur und der Vernunft“ zu errichten. Überall dort, wo sich die Stoa den herrschenden Meinungen anpaßt, ist jener apologetische Grundzug des Rationalismus zu erkennen, der allerdings, umgekehrt wie in der Hegelschen Schule, zumeist als Reaktion gegen überspannte Moralforderungen erscheint. Unverhüllt kommt dagegen die aufklärerisch-revolutionäre Tendenz der stoischen Ethik in ihrer Kampfstellung gegen die hergebrachten Sittenlehren zum Ausdruck und erreicht ihren Höhepunkt in der stoischen Rechts- und Staatsauffassung, die bereits mit klaren Worten die Theorie des Naturrechts und das Ideal einer internationalen Demokratie verkündet. Die Rechtslehre ist darin sogar folgerichtiger als die Staatslehre; denn wenn die verschiedenen bestehenden Rechtsnormen der verschiedenen Völker nur auf spezialisierenden Erweiterungen⁵³⁴, ja selbst wenn sie auf irrtümlichen Umgestaltungen des natürlichen, mit den Geboten der Vernunft und dem Willen Gottes übereinstimmenden Rechtes beruhten⁵³⁵, wären sie erst recht nur ein Beweis für das Vorhandensein eines ursprünglich geltenden Naturrechtes⁵³⁶. Wenn andererseits die Stoa keine allzu große Begeisterung für die bestehenden Staatsformen aufbringt (s. A. 259), so ist sie doch nicht schlechterdings staatsfeindlich, sondern ihr schwebt das Ideal eines kosmopolitisch-internationalen⁵³⁷, auf allgemeine Gleichheit⁵³⁸, Freiheit⁵³⁹ und Brüderlichkeit⁵⁴⁰, ja sogar auf eine kommunistische Verfassung begründeten⁵⁴¹, dennoch aber durch die Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetze

zu einem Gottesreich³⁴² erhobenen Staates vor. Inwiefern allerdings dieses Staatsideal eine Mischung aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie darstellen³⁴³ und wie die Aufhebung aller richterlichen und Strafgewalt mit dem Herrscheramt der Philosophen³⁴⁴ vereinbar sein soll, bleibt eine offene Frage³⁴⁵.

In allen diesen Überspitzungen und Widersprüchen kommt indessen nur derselbe Gegensatz zum Ausdruck, der mit innerer Folgerichtigkeit zum Umschlag der Gesinnungsmoral in eine Moral der Tat führen mußte. Wie jede revolutionäre Ideologie auf einen überspannten Rationalismus zurückgeht, so liegt in jedem Rationalismus, besonders soweit er von naturalistischen Tendenzen getragen wird, das Bestreben, durch aktives Eingreifen den unnatürlichen und unvernünftigen Zustand des Bestehenden in ein natur- und vernunftgemäßes Ideal umzugestalten, und dieses Bestreben wurzelt seinerseits in der optimistischen Überzeugung einer unbegrenzten Vervollkommnungsfähigkeit des Menschengeschlechtes. Als Reformbewegung auf moralischem, sozialem und politischem Gebiet ist daher die Stoa aller Unklarheit jener schwärmerischen Ideologie ausgesetzt und vermag sich nirgends zu der Einheitlichkeit einer systematischen Sittenlehre zu erheben.

Von dieser unbefriedigenden Systematik ist jedoch die stoische Moral als Weltanschauung grundsätzlich zu unterscheiden. Im Gegensatz zu jenem weltverbessernden Optimismus und Aktivismus ist sie vielmehr von einer tiefen Resignation erfüllt, die geradezu quietistischen und pessimistischen Charakter annimmt. Nicht die Verbesserungsfähigkeit, sondern der tatsächliche Unwert des Bestehenden gibt hier den Ausschlag, nicht der ungeduldige Drang, ins Weite zu wirken, sondern die stille Überzeugung, daß die Arbeit an der eigenen Vervollkommenung dem Ganzen irgendwie zugute kommen werde, nicht eine angstgesteigerte Affektverdrängung, sondern ein harmonischer Ausgleich zwischen Bedürfnis und Verzicht, nicht die Vergewaltigung der „Natur“ durch die Vernunft, sondern die Unterordnung der menschlichen Vernunft unter die Natur des Alls. Nicht „hinterweltlich“ ist diese Gesinnung, sondern weltlich im gleichen Sinne, wie das Goethewort: „, Stirb und Werde“, — nur daß der Glaube

an den Wert des Makrokosmos seine tiefste Begründung durch die Überzeugung vom Werte des Mikrokosmos erhält; die äußere Welt „ist nichts“, und auch der stoische Weise rät, „daran vorüberzugehen“⁵⁴⁶.

So, als Weltanschauung, nicht als Moralsystem betrachtet, hat die stoische Ethik in der Antike kaum ihresgleichen an innerer Fülle und Geschlossenheit. Daß Kaiser und Sklave sich zu ihr bekannten, ist darum kein sonderbarer Zufall, sondern ein Zeichen ihrer „Katholizität“; ein sonderbares, nur aus der Zeitgeschichte verständliches Mißverständnis ist es dagegen, wenn sich die Stoa selbst der inneren Verwandtschaft nicht bewußt wurde, die sie mit der Weltanschauung des frühen Christentums⁵⁴⁷ und der gereinigten Epikureischen Lehre verband.

V. DIE SKEPSIS

1. ÄUSSERE SCHICKSALE UND INNERE ENTWICKLUNG DER SCHULE

Wie die Epikureische Schule in ihren ethischen Grundgedanken auf die kyrenaische, die stoische Schule auf die kynische zurückgeht, so besteht ein unverkennbarer innerer Zusammenhang zwischen der skeptischen Schule und der megarischen, und wie die Überlieferung den Stoiker Zenon als einen Schüler des Kynikers Krates darstellt, so gilt ihr Pyrrhon als Schüler eines gewissen Bryson aus dem Kreise der Megariker⁵⁴⁸. Wie ferner die megarische Ethik, von der uns im Grunde nicht viel mehr erhalten ist als die Gleichsetzung des Guten mit dem Einen⁵⁴⁹, schon frühzeitig durch die eristischen Bestrebungen der Schule in den Hintergrund gedrängt wurde, so scheint auch die skeptische Denkrichtung auf den ersten Blick ausschließlich erkenntnistheoretisch eingestellt zu sein. Indessen wäre eine solche Beurteilung der Skepsis gegenüber noch viel weniger am Platz als gegenüber der Megarik. Mag sich auch das Interesse der Skeptiker in Wirklichkeit vorwiegend auf erkenntnistheoretische Aporien konzentriert haben, so ist doch der Idee nach ihr Endzweck, ihr Telos ein rein ethisches, ja gerade der Idee nach im Grunde kaum von dem Endzweck der stoischen und Epikureischen Schule verschieden: die Aufhebung des Scheinwissens hat nur ein Ziel, die *Ataraxie* des Gemütes herbeizuführen. Diese *Ataraxie* ist allerdings von der *Apathie* des stoischen Rigorismus, von der Unterdrückung aller Affekte, wesentlich verschieden, denn der Skeptiker bleibt sich, ganz ebenso wie der Epikureer, der Tatsache bewußt, daß gewisse Affekte viel zu tief in der menschlichen Natur begründet liegen, als daß sie durch einen Machtspruch der Vernunft entwurzelt werden könnten⁵⁵⁰, — aber die *Eupathie* mit ihrer Anerkennung „vernunftgemäßer Seelenregungen“, durch welche die

mildere Richtung innerhalb der Stoa die starre Apathie zu ersetzen suchte (s. S. 109), unterscheidet sich nicht mehr grundsätzlich von der Epikureischen Aochlesie und von der skeptischen Ataraxie; und wenn die Skepsis zwar den Epikureischen Ausdruck als noch zu weitgehend bekämpft⁵⁵¹, so ist doch die von ihr gepriesene *Metriopatie*⁵⁵² in der Sache von dem stoischen Ideal ebenso wenig zu unterscheiden wie von dem Epikureischen. Auch darin sind sich die drei Schulen einig, daß die „Windstille der Affekte“ nicht durch eine unmittelbare Einwirkung auf den Willen, durch eine Abtötung der Sinnlichkeit zu erreichen ist, sondern daß dieser glückhafte Zustand nur durch die richtige Leitung der Vernunft erlangt werden kann. Hier klafft allerdings der tiefste Spalt zwischen den beiden dogmatischen und der skeptischen Schule. Denn während Stoiker und Epikureer zwar verschiedene, aber doch nach ihrer Meinung allein- und allgemeingültige Kriterien für die Erkenntnis von Wahr und Falsch, Gut und Böse angeben, liegt die Eigenart der Skepsis ja gerade darin, das Vorhandensein eines solchen Kriteriums zu leugnen oder — vorsichtiger gesagt — dahingestellt sein zu lassen. Indessen berührt sich die Skepsis doch noch näher mit Epikur als mit der Stoa. Denn während die Stoa den Hauptwert auf die Feststellung positiver Erkenntnisnormen legt, neigt die ethische Propädeutik Epikurs mehr nach der negativen Seite und bemüht sich vornehmlich darum, die irrigen Meinungen der Menschen über Vorsehung und Götter, Tod und Jenseits zu widerlegen⁵⁵³. Im Ergebnis zeigt sich jedoch wieder die Verwandtschaft aller drei Denkrichtungen. Denn wenn falsche Werturteile nur durch irrige Meinungen veranlaßt werden, so liegt darin eingeschlossen, daß die Mehrzahl der angeblichen Güter und Übel „an sich“ weder Wert noch Unwert besitzt, sondern moralisch indifferent (*ἀδιάφορος*) ist, was mit der stoischen Auffassung durchaus übereinstimmt; und wenn die Skepsis auch weder zugeben würde, daß „Dinge an sich“ indifferent, noch daß Dinge „an sich indifferent“ sind, so nähert sie sich dem stoischen Standpunkt doch so weit an, die Erscheinungen der Dinge als „an sich“ indifferent, d. h. weder ein Streben noch ein Widerstreben erregend zu bezeichnen⁵⁵⁴.

Über die Lehre der skeptischen Schule sind wir im Verhältnis zu den anderen Schulen insofern ausführlicher und unmittelbarer unterrichtet, als wir von der Hand des „letzten Skeptikers“, des Sextos Empeirikos, zwei Werke besitzen, die das *A* und *Q* der skeptischen Philosophie in geschlossener Darstellung enthalten: die drei Bücher „Pyrrhoneische Grundzüge“, welche, wie schon der Name sagt, das ursprüngliche, freilich nur in mündlicher Überlieferung bewahrte Gedankengut des Schulgründers sammeln und von heterodoxen Beimengungen säubern wollen, und die elf Bücher „Gegen die Mathematiker“, deren Polemik gegen die dogmatischen Schulen zugleich den orthodoxen Standpunkt der zu ihren reinen Ursprüngen zurückgekehrten Skepsis zur Geltung bringt⁵⁵⁵. Von besonderem Interesse sind darin die Exkurse über eben jene heterodoxen Skeptiker, weil sie einen Überblick über den geschichtlichen Werdegang der Schule bieten, aus dem sich ergibt, daß die Fortführung der skeptischen Lehre, wenn auch mit verschiedenen Einschränkungen zugunsten eines gewissen Probabilismus, vor allem durch die mittlere und neuere Akademie erfolgte.

Im großen und ganzen läßt sich daher die Entwicklung der skeptischen Lehre einem metabolischen Prozeß vergleichen, indem sich die ursprünglich radikale Skepsis des Pyrrhon in der mittleren und neueren Akademie (entsprechend deren synkretistischen Bestrebungen, eine wesentliche Übereinstimmung der akademischen, peripatetischen und stoischen Philosophie in allen Grundfragen herzustellen) zunächst unter allerlei mehr oder weniger dogmatischen Hüllen verpuppt, während etwa von Ainesidemos an diese Verhüllungen immer mehr abgestreift werden, bis endlich mit Sextos wieder die ursprüngliche radikale Skepsis erreicht ist, die sich aber durch eben diesen Radikalismus selbst den Boden abgräbt.

Über die Zeit- und Lebensumstände der skeptischen Philosophen fließen die Quellen dagegen noch spärlicher als über die Anhänger der anderen philosophischen Systeme. Die Lebensdauer Pyrrhons wird vom zweiten Drittel des 4. bis zum letzten Drittel des 3. Jahrhunderts v. Chr. (etwa 365—275) angesetzt; er erscheint damit als etwas älterer Zeitgenosse Zenons und Epikurs, und der Höhepunkt seiner Wirksamkeit fällt vermutlich

in jene gärende Zeit, in welcher das geistige Leben Griechenlands, durch die inneren und äußeren Wirren der Diadochenpolitik in immer tieferen Verfall geraten, jede feste Stütze verloren hatte⁵⁵⁶: — war doch der Stifter der Akademie schon seit einem Menschenleben, der des Peripatos seit kurzem dahingegangen, ohne einen ebenbürtigen Nachfolger zu hinterlassen.

Eine nähere Berührung mit den eristischen Schulen der Sokratik war für Pyrrhon schon durch seinen Geburtsort Elis gegeben; daneben scheinen ihn aber auch engere Beziehungen mit der Schule Demokrits verbunden zu haben: so werden unter den Demokriteern nicht nur Anaxarchos als sein Lehrer, sondern auch Nausiphanes und Hekataios als seine Schüler angeführt⁵⁵⁷. Von besonderem Interesse ist der Bericht, daß Pyrrhon als Begleiter des Anaxarch auf dem Alexanderzuge bis nach Indien gekommen und dort mit der indischen Philosophie bekannt geworden sei; die Verwandtschaft der indischen „Leerheitslehre“ (Śūnyavāda) ⁵⁵⁸ mit der Urteilsenthaltung und der Ataraxie der Skepsis fällt allerdings in die Augen, und die Untersuchung der Frage, ob sich Ansätze zu jener Lehre, deren klassische Formulierung freilich erst im 2. Jahrhundert n. Chr. erfolgte, so weit zurückverfolgen lassen, daß ein unmittelbarer Einfluß des indischen auf das griechische Denken angenommen werden dürfte, wäre eine dankenswerte Aufgabe für die Indologen⁵⁵⁹.

Unter den unmittelbaren Schülern Pyrrhons ist der Sillograph Timon aus Phlius zu erwähnen, der ebenfalls zuerst mit der megarischen Lehre durch Stilpon bekannt geworden sein soll, bevor er sich der skeptischen Geistesrichtung zuwandte⁵⁶⁰. Diese Geistesrichtung äußert sich besonders in den heftigen Ausfällen gegen die meisten früheren und gleichzeitigen Denker, die er in seinen Spottgedichten unternimmt; von seiner philosophischen Lehre sind dagegen nur die Hauptpunkte überliefert⁵⁶¹. Daß Timon, dessen bissige Ironie nur als Ausfluß seiner Menschenscheu erscheint, nicht der geeignete Mann war, eine Gemeinde von Schülern um sich zu versammeln⁵⁶² oder ihr Abschwenken in das Lager der Akademie zu verhindern, die unter seinem Zeitgenossen Arkesilaos ebenfalls schon der Skepsis ihre Tore geöffnet hatte, liegt auf der Hand⁵⁶³. Dennoch wird eine Reihe sonst freilich

kaum bekannter Philosophen von Timon bis Ainesidem angeführt, die unentwegt an der ursprünglichen Lehre Pyrrhons festgehalten haben sollen⁵⁶⁴.

Besonders kraß ist das Mißverhältnis zwischen der Überlieferung über die Lehre und das Leben des A i n e s i d e m o s. Denn während sich seine geistige Persönlichkeit scharf genug von dem zeitgeschichtlichen Hintergrunde der philosophischen Bewegung abhebt, läßt sich über seine Lebensverhältnisse nicht viel mehr ausmachen, als daß er zu Knosos geboren war⁵⁶⁵, ursprünglich der Akademie angehörte⁵⁶⁶ und nach seinem Austritt aus der Akademie selbständig in Alexandria wirkte⁵⁶⁷; aber schon die Zeit seiner Wirksamkeit kann nur ganz ungefähr um die Wende der Zeitrechnung angesetzt werden, wobei ein erheblicher Spielraum nach oben und unten freibleiben muß. Die Reihe der Vorgänger und Nachfolger Ainesidems enthält eine Zahl von Namen, die auch aus der medizinischen Literatur bekannt sind, ohne daß sich freilich überall feststellen ließe, ob es sich durchwegs um die gleichen Personen handelt⁵⁶⁸; unter ihnen ragt der bereits erwähnte S e x t o s E m p e i r i k o s (gegen Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.) als Wahrer der gesamten skeptischen Tradition hervor, doch läßt sich über seine Lebensumstände wiederum nichts Genaueres ermitteln⁵⁶⁹. Noch weniger wissen wir von A g r i p p a, einem Nachfolger des Ainesidem und Vorgänger des Sextos; obwohl er nach den Berichten des Sextos in der Weiterbildung der Tropenlehre zu bedeutsamen Ergebnissen gelangt ist (s. u.), fehlt sein Name sogar in der überlieferten Reihe der skeptischen Philosophen⁵⁷⁰, an deren letzter Stelle ein sonst gänzlich unbekannter S a t o r n i n o s als Nachfolger des Sextos und Angehöriger der empirischen Ärzteschule genannt wird. So scheint die Skepsis als Schulrichtung schon zu Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr., also noch vor den von ihr bekämpften Schulen, erloschen zu sein.

2. RELATIVISMUS UND AGNOSTIZISMUS

Der Grundgedanke der skeptischen Lehre ist in den sogenannten z e h n T r o p e n enthalten, auf deren Anwendung im wesentlichen die Behandlung aller Einzel-

probleme beruht⁵⁷¹. Dieser Grundgedanke ist, wie Sextos richtig ausführt⁵⁷², ein radikaler erkenntnistheoretischer Relativismus. Auch der Versuch, diesen Relativismus in dreifacher Weise zu begründen, nämlich auf die Eigenart des erkennenden Subjektes, des erkannten Objektes und des Zusammenwirkens von Subjekt und Objekt, ist methodisch nicht ungeschickt angelegt: freilich leidet seine Durchführung ebenso sehr unter der geringen Systematik der Tropentafel wie unter der mangelnden Konsequenz des Sextos.

Die erste der drei Gruppen zeigt allerdings einen systematischen Zusammenhang und eine innere Ordnung; denn die ersten vier Tropen (nach der Zählung des Sextos) gehen darauf aus, zu zeigen, daß gleiche Objekte in verschiedenen Erkenntnisakten auf verschiedene Weise erfaßt werden können, daß also keine der verschiedenen Weisen den Vorrang vor der anderen beanspruchen darf. Die Organisation der Erkenntnis ist nicht nur bei verschiedenen Lebewesen (Tropus I), sondern auch bei verschiedenen Menschen (II), ja sogar bei den einzelnen Sinnesvermögen (III) eine verschiedene. Dieser Hinweis auf die Verschiedenheit der Sinnesvermögen ist nicht mit dem üblichen Argument jeder relativistischen Theorie der Wahrnehmung zu verwechseln, daß der gleiche Sinn unter Umständen verschiedene Wahrnehmungen liefert (Honig schmeckt dem Gesunden süß, dem Kranken bitter), sondern verwendet die Tatsache, daß verschiedene Sinne von demselben Gegenstand verschiedene Wahrnehmungen vermitteln (der Apfel ist für den Tastsinn glatt, für den Geruchssinn duftend, für den Geschmackssinn süß, für den Gesichtssinn gelb), als Beweis für die Unmöglichkeit, das „wahre Wesen“ der Dinge zu erkennen⁵⁷³. Jenes Argument von der Verschiedenheit der Wahrnehmung desselben Sinnes je nach dem Zustande (*περίστασις, διάθεσις*) des wahrnehmenden Subjektes bildet dagegen den Gegenstand des IV. Tropus, in dem somit die Möglichkeit nicht nur inter-, sondern auch intraindividueller Variationen in Betracht gezogen wird.

Bei der zweiten Gruppe beginnt sich bereits die Systematik zu verwirren: der VII. Tropus bringt allerdings ein Beispiel dafür, daß bei gleichbleibenden subjektiven Bedingungen der Wahrnehmung eine quantitative Verände-

rung des Reizes eine qualitative Veränderung der subjektiven Wirkung zur Folge haben kann (Silber ist weiß, Silberfeilspäne schwarz; Wein wirkt in mäßigen Mengen anregend, im Übermaß genossen erschlaffend usw.). Dagegen hat der X. Tropus, der von der Relativität aller wissenschaftlichen, sittlichen und religiösen Wahrheiten handelt, in dieser Gruppe offenbar nichts zu suchen.

Noch willkürlicher zusammengerafft ist schließlich die dritte Gruppe. Richtig eingeordnet ist allerdings der V. Tropus, demzufolge sich die Erscheinung eines Objektes mit dessen räumlichem Verhältnis zum Subjekt je nach Stellung und Entfernung ändert, obgleich auch hier die unter dem Schlagwort „Umgebungswirkungen“ (τόπος) zusammengefaßten Tatsachen, soweit sie überhaupt „Sinnestäuschungen“ betreffen, eher noch zur zweiten Gruppe gehören würden. Auch der IX. Tropus läßt sich der dritten Gruppe zurechnen, sofern er darauf hinweist, daß der affektive Wert oder Unwert eines Objektes für das Subjekt durch sein seltenes oder häufiges Vorkommen bestimmt wird. Dagegen bringt der VI. Tropus, der in wenig zutreffender Weise als der Tropus der „Beimischungen“ (ἐπιμυγαί) bezeichnet wird, im Grunde nichts Neues, sondern enthält nur eine Kombination des IV. Tropus in psychophysiologischer Ausführung mit den „Umgebungswirkungen“ des V. Tropus. Vollends aber bildet der VIII. Tropus als Tropus der allgemeinen Relativität (ἀπὸ τοῦ πρὸς τι) wiederum nur eine Zusammenfassung der subjektiven Tropen I—IV und der objektiven Tropen V—VI, hat also letzthin überhaupt keine selbständige Berechtigung.

Die bedeutsamste Weiterbildung der skeptischen Tropenlehre besteht in der Ergänzung der zehn Pyrrhoneischen Tropen durch die fünf Tropen, deren Aufstellung nach Sextos auf die „jüngeren Skeptiker“, nach Diogenes Laertios auf den Kreis um Agrippa zurückgeht⁵⁷⁴, also kurz nach der Zeit des Ainesidemos erfolgt ist (mehr als diese ungefähre Datierung ist von Agrippa überhaupt nicht bekannt). Der wesentliche Fortschritt der neuen gegenüber der alten Tropenlehre besteht darin, daß der skeptische Zweifel von der unmittelbaren sinnlichen Erkenntnis (und Wertung) auf die mittelbare logische Erkenntnis, also auf die Zulänglichkeit des Beweisver-

fahrens ausgedehnt wird. Die Systematik des Gedankenganges kommt allerdings in der überlieferten (diesmal bei Sextos und Diogenes übereinstimmenden) Anordnung wiederum nicht zur vollen Geltung, denn die Zusammenfassung der älteren zehn Tropen, welche im I. und III. der neueren Tropen erfolgt, wird durch die Einschlebung des II., mit dem IV. und V. innerlich zusammenhängenden Tropus gestört. Immerhin bedeutet jene Zusammenfassung auch in methodischer Hinsicht zweifellos einen Fortschritt, denn das willkürliche Durcheinander der älteren Tropen wird hier durch eine einleuchtende Zweiteilung systematisiert: die *quaestio facti* der *διαφωνία*, des tatsächlichen *dissensus omnium* (I) wird auf die *quaestio juris*, die allgemeine Relativität aller Erkenntnis zurückgeführt (III). Die Unmöglichkeit dagegen, auf demonstrativem Weg zu einer begründeten Erkenntnis zu gelangen, wird aus der Unmöglichkeit abgeleitet, auf unbewiesenen Voraussetzungen, Axiomen oder Hypothesen, ein sicheres Wissen aufzubauen (IV); gibt es aber keine allgemeingültigen Voraussetzungen, so kann sich jeder Beweis nur in einem Zirkel bewegen (V) oder muß in einen unendlichen Regreß einmünden (II)⁵⁷⁵.

Eine analoge Trennung intuitiver und demonstrativer Erkenntnis scheint auch der von Sextos überlieferten Lehre ungenannter Skeptiker zugrunde zu liegen, daß nämlich nichts aus sich selbst, aber auch nichts aus einem anderen erkannt werden könne⁵⁷⁶. Denn (wie der an dieser Stelle wohl kaum ganz zuverlässige, weil das grundlegende Argument der Relativität mit völligem Stillschweigen übergehende Bericht ausführt) die Unmöglichkeit einer mittelbaren Erkenntnis (von Tatsachen und Axiomen) wird durch den faktischen *dissensus omnium* widerlegt (was dem I. und IV. der neueren Tropen entspricht)⁵⁷⁷; unter dieser Voraussetzung wird aber jede Erkenntnis „aus einem anderen“, d. h. jede demonstrative Beweisführung, einen Zirkel oder Regreß enthalten (V, II).

Indessen darf man auf die innere Systematik der Tropenlehre überhaupt nicht allzuviel Gewicht legen; denn die Vollzähligkeit, ja sogar die Beweiskraft der angeführten Tropen zu behaupten, wäre nach skeptischer Auffassung selbst wieder nur ein Rückfall in den bekämpften Dogmatismus⁵⁷⁸.

Diese Zurückhaltung des Urteils (ἐποχή), die sich hier schon in der Bewertung der Tropenlehre zeigt, bildet den herrschenden Grundzug des skeptischen Denkens überhaupt und zugleich den Stützpunkt in der Verteidigung gegen den üblichen Angriff von dogmatischer Seite: wenn keine Behauptung als wahr gelten dürfe, so dürfe auch die Behauptung, daß keine Behauptung als wahr gelten dürfe, ihrerseits nicht als wahr gelten, so daß sich die radikale Skepsis selbst aufhebe.

Dieser *deductio ad absurdum* zu begegnen, welche sich nicht nur gegen die grundsätzliche Einstellung der Skepsis, sondern auch gegen ihre Leugnung einer adäquaten Erkenntnismöglichkeit im einzelnen, besonders gegen die Leugnung der Möglichkeit einer Bedeutungserfassung (σημείον) und eines Beweises (ἀπόδειξις), richtet, ist daher die vordringlichste Aufgabe der skeptischen Dialektik. Es ist freilich mehr ein *argumentum ad hominem* denn *ad rem*, wenn die Skepsis gelegentlich erklärt: selbst zugegeben, daß nur die eine Behauptung allgemeine Bedeutung oder Beweisbarkeit besitze, es gebe keine (anderen) Sätze von allgemeiner Bedeutung oder Beweisbarkeit, so läge darin noch kein Widerspruch⁵⁷⁹; denn die erkenntnistheoretische Begründung für die Ausnahmestellung jener Behauptung müßte natürlich erst erbracht werden. Es ist im Grunde auch nicht viel mehr als eine elenktische Spiegelfechterei, wenn sich die Skepsis mit jener *deductio ad absurdum* deshalb abfinden zu können vorgibt, weil die Selbstaufhebung des Satzes „Es ist wahr, daß nichts wahr ist“, nur ein Beispiel dafür abgebe, daß entgegengesetzte Behauptungen gleich wahr sein können⁵⁸⁰; denn in Wirklichkeit ist mit dieser Anerkennung jener Selbstaufhebung keine bloße Aporie gleichgewichtiger Behauptungen, sondern ein indirekter Beweis für die dogmatische Behauptung gegeben. Allerdings läßt sich die Skepsis insofern ein Hintertürchen offen, als sie aus der zugestandenen Vorläufigkeit ihres Agnostizismus (s. u.) das Recht ableitet, auch die Unlösbarkeit gegnerischer Argumente als eine bloß vorläufige zu betrachten⁵⁸¹.

Unangreifbar wird die Stellung der Skepsis erst durch die ausdrückliche Erklärung, daß sie ihren Grundgedanken gar nicht als eine allgemeine Be-

h a u p t u n g verstanden wissen, deshalb auch nicht als Schule oder Sekte (*αἵρεσις*) schlechthin, sondern nur als Richtung einer geistigen Gesamteinstellung (*ἀγωγή*) bezeichnet werden will⁵⁸². Der skeptische Standpunkt läßt sich vielleicht am besten an Hand der Kantischen Unterscheidung zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen verdeutlichen. Wenn nämlich die Wahrnehmungsurteile nur subjektiv gültig sind, die Erfahrungsurteile dagegen ihre objektive Bedeutung durch die F o r d e r u n g erhalten, daß sie von allen urteilenden Subjekten als gültig anerkannt werden, so verzichtet die Skepsis auf die Aufstellung anderer als bloßer Wahrnehmungsurteile⁵⁸³. Die Skepsis drückt diesen Tatbestand auf ihre Weise in Anlehnung an die stoische Unterscheidung zwischen der schlichten und der kataleptischen Phantasie folgendermaßen aus: wenn die kataleptische Phantasie durch einen inneren Akt der Zustimmung (*συγκατάθεσις*) vor der schlichten Phantasie ausgezeichnet ist (S. 80), so beansprucht die Skepsis zwar das Recht, das Ergebnis des „schlichten Denkens“ (*νοεῖν*) urteilsmäßig auszudrücken, lehnt es jedoch ab, jenen inneren Akt der Zustimmung zu vollziehen, der die allgemeine Gültigkeit des Urteils oder, wie es die Stoa in mehr realistischer Fassung darstellt, die Existenz des Urteilsgegenstandes einschließt⁵⁸⁴. Der Gegensatz zwischen Skepsis und Dogmatismus läßt sich also sinngemäß gar nicht als ein Gegensatz von Behauptungen, sondern nur als ein Gegensatz zwischen Verzicht und Forderung, somit nicht als ein Gegensatz innerhalb der theoretischen, sondern sozusagen nur innerhalb der „praktischen“ Vernunft würdigen: dem „Du sollst“, das in jeder normativen Festsetzung auf logischem wie auf ethischem Gebiet enthalten liegt, stellt die Skepsis ein „Ich will nicht“ entgegen.

Erst aus dieser Grundeinstellung heraus, die ganz in Fichteschem Sinn, wenn auch freilich mit durchaus entgegengesetztem Ergebnis, die letzte Entscheidung nicht auf eine T a t s a c h e, sondern auf eine T a t h a n d l u n g begründet, ist die skeptische Lehre richtig zu verstehen. Aus ihr geht zugleich hervor, daß sich die Beschränkung der Erkenntnis auf Wahrnehmungsurteile in dreifacher Hinsicht auswirken muß: in Hinsicht auf das Subjekt, in Hinsicht auf das Objekt und in Hinsicht auf

den Geltungsanspruch der Erkenntnis. Als Subjekt der Erkenntnis kommt nach dem Gesagten ein „Bewußtsein überhaupt“ weder im universellen noch im kollektivistischen Sinn in Betracht, sondern nur das jeweilige einzelne Individuum, welches den Erkenntnisakt vollzieht; als Objekt der Erkenntnis infolge ihrer Relativität kein „Ding an sich“, kein „Absolutes“⁵⁸⁵ im logischen oder ontologischen Sinn, sondern nur die „Erscheinung“⁵⁸⁶; wenn also nur einzelne individuelle Subjekte über einzelne individuelle Objekte Aussagen machen, so liegt darin eingeschlossen, daß einer solchen Aussage tatsächlich keine Allgemeingültigkeit, sondern bestenfalls eine gewisse Wahrscheinlichkeit (*πιθανότης*) zukommt; aber die Behauptung, daß alle Aussagen (tatsächlich) keine Allgemeingültigkeit besitzen, darf, wenn sie der zuvor erwähnten *deductio ad absurdum* entgehen soll, nur als empirische Feststellung, nicht selbst als eine allgemeingültige Behauptung verstanden werden. Infolgedessen formuliert die Skepsis ihren Grundgedanken entweder bereits unverkennbar als bloßes Wahrnehmungsurteil: „Ich enthalte mich der Aussage“ (*ἐπέχω*), „Ich treffe keine Entscheidung“ (*οὐδὲν ὀρίζω*), „Ich weiß nicht“ (*ἀκαταληπτῶ, οὐ καταλαμβάνω*), oder legt Wert darauf, zu betonen, daß selbst scheinbar allgemeine Behauptungen, wie „Eine Behauptung gilt nicht mehr als die andere“ (*οὐδὲν μᾶλλον*), „Alles ist unerkennbar“ (*πάντα ἀκατάληπτα*), „Jeder These steht eine gleichgewichtige Antithese gegenüber“ (*παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται*)⁵⁸⁷, nicht ihrerseits den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben, sondern nichts anderes zum Ausdruck bringen sollen als den jeweiligen Stand der Erkenntnis des Sprechenden⁵⁸⁸. Dieser jeweilige Stand der Erkenntnis ist somit nicht nur individuell, sondern auch zeitlich bedingt: denn der Skeptiker läßt ganz folgerichtig die Möglichkeit offen, daß seine Zurückhaltung nur eine vorläufige sein möchte, daß er also durch spätere Einsichten zur Aufgabe seines Standpunktes veranlaßt werden könnte⁵⁸⁹. Andererseits darf natürlich die vorläufige Unmöglichkeit, eine dogmatische Behauptung direkt oder indirekt zu widerlegen, noch nicht als Beweis ihrer Richtigkeit betrachtet werden (s. S. 131).

Daß die akademische Skepsis von diesem folgerichtigen

Relativismus durch die dogmatische Behauptung einer Unmöglichkeit der Erkenntnis abgegangen wäre⁵⁹⁰, ist aus inneren Gründen kaum anzunehmen, zumal die Akademie gerade in ihrer Wahrscheinlichkeitslehre von der orthodoxen Skepsis abweicht. Aber auch hier beschränkt sich die Abweichung im Grunde darauf, daß die Akademie verschiedene Grade der Wahrscheinlichkeit unterscheidet, während die orthodoxe Skepsis aller Wahrnehmungserkenntnis die gleiche Wahrscheinlichkeit beilegt⁵⁹¹. Immerhin scheint in der späteren Akademie die Abkehr vom skeptischen Relativismus soweit geführt zu haben, daß Philon von Larissa zwar die Unzulänglichkeit des stoischen Wahrheitskriteriums (der *φαντασία καταληπτική*) zugibt, dennoch aber eine adäquate (*perspicua*) Erkenntnis des Wesens und nicht bloß der Erscheinungen für möglich hält⁵⁹², sein Schüler Antiochos von Askalon aber sogar die Beweiskraft der Tropen, insbesondere die Unzuverlässigkeit der Sinne und die Unmöglichkeit, zwischen wahren und falschen Vorstellungen zu unterscheiden, ausdrücklich leugnet⁵⁹³, weshalb denn auch Philon (neben Charmadas) als Begründer der vierten, Antiochos als Begründer der fünften Akademie bezeichnet wird⁵⁹⁴. Antiochos aber bekennt sich nicht nur ausdrücklich als Erneuerer des echten Platonismus, sondern behauptet sogar, daß dieser, richtig verstanden, nur den Worten, nicht der Sache nach von der Aristotelischen und der stoischen Lehre verschieden sei⁵⁹⁵; hier handelt es sich also nicht mehr um eine Abschwächung der Skepsis, sondern um eine Bekämpfung des skeptischen Relativismus zu dem Zweck, ein dogmatisches, aus dem Gedankengut der verschiedensten Schulen zusammengestückeltes Lehrgebäude errichten zu können.

Durch den Abfall des Antiochos erlitt nicht nur die akademische, sondern auch die Pyrrhoneische Skepsis, die schon früher durch die Akademie in den Hintergrund gedrängt worden war, einen schweren Schlag. Denn obwohl sich die Lehre des Antiochos, soweit sich aus der Überlieferung entnehmen läßt, weder durch Tiefe noch durch Originalität der Gedanken auszeichnete, scheint sie doch in kürzester Frist so viele Anhänger gewonnen zu haben, daß nach dem Berichte Ciceros, der noch im Jahre 88 v. Chr. den Philon (zu Rom) und nur zehn Jahre

später den Antiochos (zu Athen) gehört hatte⁵⁹⁶, die Pyrrhoneische Schule zu seiner Zeit vollkommen⁵⁹⁷, die neuakademische nahezu erloschen war⁵⁹⁸.

War so unter Antiochos der skeptische Geist in der fünften Akademie ausgestorben, so hatte er sich doch in vereinzelt Anhängern der dritten und vierten Akademie, vor allem aber — bezeichnenderweise — in der phänomenalistischen Naturwissenschaft der empirischen Ärzteschule erhalten, die sich im Anschluß an Demokrit und im Gegensatz zu der „dogmatischen“ Schule des Hippokrates entwickelt hatte. Aus dieser Stellung erfolgte durch die Absage des Ainesidemos an die Akademie der Gegenstoß, der mit voller Wucht gegen die Dogmatik des Stoizismus und des ihm anhängenden stoisierenden Platonismus, aber gleichzeitig, wenn auch in abgeschwächtem Maße, gegen die dritte und vierte Akademie und gegen die empirische Ärzteschule gerichtet war.

Daß die Darstellung der skeptischen Philosophie, die Sextos gibt, im Wesentlichen auf der Lehre des Ainesidemos fußt, ist heute wohl allgemein anerkannt, wobei es dahingestellt bleiben mag, ob Sextos die ursprüngliche Schrift des Ainesidemos oder erst eine spätere Paraphrase benützt hat⁵⁹⁹; auch sind die Zusätze, die Sextos — sei es aus Eigenem, sei es aus den Lehren jüngerer Skeptiker, wie namentlich des Agrippa — beibringt, wohl nicht allzu wesentlich, da die Inhaltsangabe des Ainesidemischen Werkes bei Photios, wenn auch vielleicht nicht dem Wortlaut, so doch jedenfalls der Sache nach, schon alle von Sextos behandelten Themata umfaßt. So wird der Eindruck vorherrschend, daß Ainesidem nicht nur der Erneuerer, sondern überhaupt erst der eigentliche Systematiker der orthodoxen Skepsis gewesen ist. Ein Zweifel an seiner Orthodoxie könnte sich nur daraus ergeben, daß Sextos verschiedene dogmatische Äußerungen anführt, die Ainesidem „im Anschluß an Heraklit“ (καθ' Ἡράκλειτον) vorgebracht habe. Die bedeutsamste erkenntnistheoretische Äußerung dieser Art ist die angebliche Unterscheidung, welche „die Anhänger des Ainesidem im Anschluß an Heraklit“ zwischen Wahrheit und Falschheit der „Erscheinungen“ treffen, sofern als wahr nur die allen Subjekten gemeinsamen, als falsch dagegen die bloß individuellen Wahrnehmungen gelten sollen⁶⁰⁰. Daß aber

Ainesidem eine solche Unterscheidung, die ja noch eine viel weitere Abkehr von der skeptischen Grundstellung bedeuten würde als die ohnedies schon der Häresie verdächtige Unterscheidung der Wahrscheinlichkeitsgrade in der neueren Akademie (s. o.), tatsächlich nicht getroffen haben kann, ergibt sich aus den Stellen, an denen Sextos die Lehre des Ainesidem ohne Berufung auf dessen Anhänger oder auf dessen Anschluß an Heraklit wiedergibt: Ainesidem leugnet hier ausdrücklich eine Wahrheit, die einer allgemeinen Anerkennung gewiß wäre⁶⁰¹; ja selbst wenn verschiedene Subjekte unter Voraussetzung einer gleichen Organisation dieselben Erscheinungen wahrnehmen, so hätten diese gleichen Erscheinungen doch nicht für alle Subjekte die gleiche „Bedeutung“ und könnten deshalb nicht als „Zeichen“ (s. S. 138) einer den Erscheinungen zugrundeliegenden Wirklichkeit dienen⁶⁰². Es läßt sich somit nicht nur nachweisen, daß jene Unterscheidung zwischen den allgemein anerkannten und daher wahren und den bloß individuellen und daher falschen „Erscheinungen“ nicht auf Ainesidemos selbst zurückgeführt werden darf⁶⁰³, sondern sogar feststellen, wem sie zugeschrieben werden muß, denn sie wird von Sextos an anderer Stelle⁶⁰⁴ ausdrücklich dem Heraklit beigelegt, mit dessen Lehre vom allgemeinen Logos sie allerdings eine gewisse innere Verwandtschaft besitzt. Der historische Vorgang scheint also der gewesen zu sein, daß Ainesidem mit seinen grundlegenden Erörterungen, in denen er die Eigenart der Pyrrhoneischen gegenüber jeder anderen, namentlich der akademischen Skepsis klarzustellen versuchte, auch auf die Lehre Heraklits näher eingegangen ist, weil er den Relativismus Heraklits als Vorbereitung der Skepsis schätzen, seinen Dogmatismus, namentlich auf naturphilosophischem Gebiete, dagegen ablehnen mußte⁶⁰⁵. In den wiederholten Berufungen auf Heraklit, die demnach in dem Werke des Ainesidem vorgekommen sein mögen, wußten aber offenbar schon die Anhänger Ainesidems nicht mehr recht zwischen Herakliteischem Gedankengut und Ainesidems eigener Lehre zu unterscheiden⁶⁰⁶ und gelangten so dazu, Zitate aus Heraklit für die eigene Meinung des Ainesidem auszugeben, — vielleicht von der gleichen Neigung zu einem stoisierenden Dogmatismus geleitet wie Antiochos und

seine Schule, nur mit dem Bestreben, der stoischen Lehre durch ihre Zurückführung auf Heraklit noch größere Autorität zu verleihen⁶⁰⁷. Was daher über die dogmatische Naturphilosophie des Ainesidemos überliefert ist, scheint als absichtliches oder unabsichtliches Mißverständnis, aber nicht als Ergebnis einer folgerichtigen Entwicklung der skeptischen Grundgedanken gelten zu müssen und kann daher in diesem Zusammenhange außer Betracht bleiben⁶⁰⁸.

3. LOGIK

Die kanonische Darstellung der skeptischen Lehre, wie sie von Sextos überliefert ist, folgt im wesentlichen der üblichen Dreiteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik⁶⁰⁹. Die *L o g i k* zerfällt in einen materialen und formalen Teil. Im Mittelpunkt der *m a t e r i a l e n* Logik oder Erkenntnistheorie steht die Frage nach dem Wesen der *W a h r h e i t*⁶¹⁰, mit welcher die Fragen nach dem Kriterium⁶¹¹ und dem „Zeichen“ (*σημείον*)⁶¹² der Wahrheit aufs engste zusammenhängen. Der erste Vorstoß gegen die dogmatischen Fassungen jener Begriffe pflegt nach dem Tropus der Diaphorie oder des *dissensus omnium* zu erfolgen: da die Dogmatiker untereinander nicht über die Grundbegriffe einig sind, hat der Skeptiker keinen Anlaß, sich für die eine oder die andere Fassung zu entscheiden. Der Hauptangriff findet dann im allgemeinen nach einem der beiden demonstrativen Tropen durch Zurückführung der dogmatischen Behauptungen auf einen Zirkelschluß oder einen unendlichen Regreß statt: Wenn die allgemeine Nichtübereinstimmung zeigt, daß die Wahrheit nicht unmittelbar erleuchtend ist, so folgt daraus, daß jede Wahrheit erst bewiesen werden müßte. Dieser Beweis wäre aber nur gültig, wenn er sich selbst als wahr legitimieren könnte; also setzt die Zurückführung der Wahrheit auf einen Beweis die Anerkennung der Wahrheit bereits voraus und bewegt sich in einem Zirkel⁶¹³.

Es gibt aber auch kein *K r i t e r i u m*, keinen unmittelbaren Maßstab der Wahrheit, mag man ihn im Subjekt, im Akt oder im Objekt der Erkenntnis suchen. Das *S u b j e k t* der Erkenntnis schaltet aus, weil das körperliche

und das geistige Wesen des Menschen unbekannt ist. Welchem Menschen sollte überdies die Entscheidung über Wahr und Falsch überlassen bleiben? Das Prinzip der Autorität versagt, denn wer heute als der Weiseste gelten mag, kann morgen durch einen noch Weiseren überholt sein. Desgleichen versagt aber auch das Prinzip der Majorität, denn es ist eine von den Dogmatikern selbst zugestandene Erfahrungstatsache, daß die Menge nicht zur Einsicht befähigt ist⁶¹⁴. Ebenso wenig kann der Akt der Erkenntnis die Wahrheit verbürgen, denn die sinnliche wie die rationale Erkenntnis führt zu Widersprüchen, und aus der Unfähigkeit der Vernunft, ihr eigenes Wesen zu erkennen, folgt erst recht ihre Unfähigkeit zu jeder ihr eigenes Wesen überschreitenden Erkenntnis. Sind aber Sinne und Vernunft für sich allein nicht imstande, die Wahrheit zu ermessen, so können sie dazu auch in ihrer Vereinigung nicht imstande sein⁶¹⁵. Daß aber, wie die Stoa behauptet, die Gewähr für die Wahrheit der Erkenntnis bereits im Objekt, im Gegenstande der kataleptischen Phantasie liege, ist vollends unbegründet, denn die Antwort auf die Frage, wodurch sich die kataleptische von der nicht kataleptischen unterscheide, würde zu einem unendlichen Regreß führen. Derselbe Einwand richtet sich nicht nur gegen den stoisierenden Platonismus des Antiochos, sondern auch gegen die Unterscheidung von Wahrscheinlichkeitsgraden, welche die dritte Akademie an die Stelle des stoischen Dogmatismus setzen wollte, weil selbst die gewissenhafte „Nachprüfung“⁶¹⁶ einen Irrtum nicht schlechterdings auszuschließen vermag⁶¹⁶. Dem Gegenargument der Dogmatiker: die Wahrheit der Behauptung, daß es kein Kriterium gebe, bedürfte selbst wieder eines Kriteriums, wird ganz im Sinne der skeptischen Grundeinstellung mit der Erwiderung begegnet, daß die Skepsis das Nichtvorhandensein eines Kriteriums keineswegs dogmatisch behaupte, sondern sich mit einem *non liquet* begnüge, weil die Gründe für und wider das Vorhandensein eines Kriteriums gleich stark und gleich wahrscheinlich seien⁶¹⁷.

Der Begriff des Zeichens (*σημείον*), gegen den sich die Skepsis weiterhin wendet, stammt aus der stoischen Erkenntnistheorie. Nach der Auffassung des Chrysipp ist das Zeichen ein Wort, das kraft seiner Bedeutung auf

einen durch das Wort gemeinten idealen Gegenstand hinweist (s. S. 80). Die Skepsis faßt den Begriff der Zeichenhaftigkeit teils weiter, indem sie darunter jede „symbolische Beziehung“ eines Gegenwärtigen auf ein Nichtgegenwärtiges versteht, teils enger, indem sie das Zeichen, im Anschluß an eine engere Definition der stoischen Syllogistik, als den Erkenntnisgrund des Schlußsatzes in einem richtig gebauten Syllogismus bestimmt. Die engere Fassung des Begriffes wird durch den Nachweis der in der stoischen Syllogistik enthaltenen Aporien bekämpft⁶¹⁸, die weitere durch die Unterscheidung von hypomnestischen und endeiktischen Zeichen und durch das Zirkelargument: jene Unterscheidung besagt, daß man zwar auf reproduktivem Weg eine Bedeutungsassoziation zwischen Erscheinungen, nicht aber ohne Mitwirkung der Erfahrung eine intentionale Beziehung des Zeichens auf einen idealen Gegenstand herstellen könne⁶¹⁹; das Zirkelargument beruft sich auf die Unmöglichkeit, die Bedeutung eines Zeichens zu fixieren, ohne bereits Zeichen mit anerkannter Bedeutung zu verwenden⁶²⁰. Nun können die Dogmatiker freilich erwidern: wenn die Behauptung, daß es keine Bedeutungen gebe, selbst eine Bedeutung hat, so hebt sie sich damit selbst auf. Zur Abwehr beruft sich die Skepsis jedoch bloß auf die Unterscheidung von empirischen und idealen Bedeutungen (s. o.) und auf die Unwiderleglichkeit des angeführten Zirkelschlusses, in dritter Linie auf die Möglichkeit, daß ja gerade die Behauptung, es gebe sonst keine Bedeutungen, die einzige sein könnte, die eine Bedeutung besitze⁶²¹.

Unter den Problemen der formalen Logik beschäftigt sich die Skepsis mit der Lehre von der Definition, der Klassifikation und dem Beweis. Die Definition ist überflüssig, weil sie nichts zur Erkenntnis beiträgt, ein Begriff vielmehr schon bekannt sein muß, um definiert werden zu können; streng genommen ist die Definition sogar unmöglich, weil man nie gewiß sein kann, in die Definition alle wesentlichen Merkmale aufgenommen zu haben⁶²².

Die Klassifikation, also die Zergliederung (*διαίρεσις*)⁶²³ von Gattungen in Arten und von Arten in Individuen führt auf die Schwierigkeiten im Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen, die durch den Plato-

nischen Begriff der „Teilnahme“ (*μέθεξις*) nur verschleiert, aber nicht behoben werden: denn fällt die Gattung mit der Summe aller Arten zusammen, so sind alle Arten einander gleich; fällt die Gattung mit einer besonderen Art zusammen, so fallen alle anderen Arten aus der Gattung heraus; sollen aber die Arten nur potenziell (*δυνάμει*) in der Gattung enthalten sein, so enthält die Gattung eben widersprechende Merkmale⁶²⁴.

Der Kampf gegen den Beweis wird in erster Linie durch Aufdeckung der gegenseitigen und der inneren Widersprüche in den bisherigen, namentlich in den stoischen Lehren vom Beweis geführt. Die hauptsächlichsten inneren Widersprüche liegen darin, daß unbewiesene oder unbeweisbare Voraussetzungen nicht als gesicherte Erkenntnisgrundlage gelten dürfen; daß die Wahrheit der Voraussetzungen selbst erst wieder bewiesen werden müßte, jeder Beweis also einen Zirkel oder einen unendlichen Regreß enthält; daß eine bloß auf indirektem Wege, d. h. aus Voraussetzungen abgeleitete Erkenntnis immer unsicher bleibt, weil sie eben einer direkten Bestätigung nicht zugänglich ist⁶²⁵. Die dogmatische Erwiderung liegt nahe: der Beweis, daß es keinen Beweis gibt, hebt sich selbst auf. Die skeptische Erwiderung lautet: wenn dieser Beweis als Beweis gilt, so muß auch sein Ergebnis anerkannt werden; gilt er aber nicht, so darf man aus der Ungültigkeit dieses einen Beweises nicht auf die Gültigkeit des Beweises schlechthin schließen. Das dogmatische Argument wird aber schon dadurch hinfällig, daß die Skepsis ihre Widerlegung des Beweises keineswegs selbst als beweisend, sondern nur als wahrscheinlich betrachtet, — aber nicht einmal als wahrscheinlicher denn ihr Gegenteil⁶²⁶. Im einzelnen geht die Skepsis noch auf den Syllogismus ein, den sie ablehnt, weil im Obersatz bereits der Schlußsatz eingeschlossen liege⁶²⁷, auf die Induktion, der sie keinen Wert beimißt, weil sie als unvollständige unbeweisend, als vollständige nicht erreichbar sei⁶²⁸, und auf die sophistischen Trugschlüsse und Amphibolien, zu deren Widerlegung es nicht der logischen Schulung, sondern lediglich der Sachkenntnis bedürfe⁶²⁹.

Somit klingt die Lehre vom Beweise wieder in die Aufforderung aus, sich aller dogmatischen Behauptungen zu

enthalten und sich mit den Aussagen des gesunden Menschenverstandes, mit der „Beobachtung des Lebens“ (*βίον τήρησις*)⁶³⁰ zu begnügen: es gibt keine Wahrheit, die sich vom Irrtum unterscheidet, sondern nur eine gleichmäßige Wahrscheinlichkeit, es gibt kein Wissen, ja nicht einmal ein Meinen (*δοξάζειν*, *opinari*), sondern nur ein Glauben (*εὐδοκεῖν*), es gibt keine objektiv-idealen Denkgesetze, sondern nur subjektiv-empirische Denkgewohnheiten (*συνήθειαι*)⁶³¹, — und so ist es mehr als eine bloß oberflächliche Analogie, wenn sich Hume selbst als einen Skeptiker bezeichnet; denn die Grundbegriffe seiner Erkenntnistheorie, Glaube (*belief*) und Gewohnheit (*custom*), liegen der Sache nach bereits in der antiken Skepsis vorgebildet⁶³².

4. PHYSIK

In der P h y s i k behandelt Sextos eigentümlicherweise an erster Stelle den Gegenstand, mit dem sonst die Naturphilosophie abzuschließen pflegt, nämlich das G o t t e s - p r o b l e m⁶³³. Die Skepsis zerpfückt zunächst die rationalistischen, besonders die stoischen Theorien über die Entstehung des Götterglaubens⁶³⁴, indem sie nicht nur im einzelnen ihre Unzulänglichkeit nachweist, sondern im allgemeinen dem Vorurteil entgegentritt, als sei der Gottesbegriff eine „Erfindung“ der Priester oder Gesetzgeber gewesen; damit sei das Problem nicht gelöst, sondern nur um einen Schritt zurückgeschoben, denn aus welchen Quellen hätten jene „Erfinder“ den Gottesbegriff geschöpft? Die Frage nach der Entstehung des Gottesbegriffes lasse sich daher nicht weiter zurückverfolgen als bis zu der allgemeinen und allen Menschen von Natur aus innewohnenden Vorstellung eines allgütigen, glückseligen, unvergänglichen und vollkommenen lebenden Wesens⁶³⁵. Eine andere Frage sei es freilich, ob diese Vorstellung richtig sei, doch könne die Frage nach den Eigenschaften des göttlichen Wesens erst beantwortet werden, wenn zuvor die Existenz dieses Wesens festgestellt sei. Den Beweisen für die Existenz Gottes, die ebenfalls im wesentlichen der stoischen Theologie entnommen sind, stellt nun die Skepsis allerdings keine Widerlegung, sondern nur eine Anzahl Gegenbeweise entgegen. Unter

ihnen verdient besondere Beachtung der Vorwurf des Anthropomorphismus, den die Skepsis gegen jeden Analogieschluß aus der Natur der menschlichen auf die Natur des göttlichen Wesens und namentlich gegen die Übertragung des (menschlichen) Tugendbegriffes auf das göttliche Wesen erhebt: denn jede Tugend setzt ein erworbenes Wissen um das Gute und eine Bekämpfung des Lasters voraus; wenn also Gott im (menschlichen) Sinn tugendhaft wäre, so müßte er die Tugend erst erworben haben, könnte somit nicht allwissend sein, und müßte seine Tugend im Kampfe gegen das Laster behaupten, das Laster somit irgendwie in sich tragen. Ja der Gottesbegriff enthält nach skeptischer Auffassung sogar eine immanente Antinomie: Gott kann nicht unendlich und unkörperlich gedacht werden, weil er sonst zugleich als unbeseelt, unbewegt und wirkungsunfähig betrachtet werden müßte; aber auch nicht als endlich und körperlich, weil diese Bestimmungen, in untrennbarer Verbindung mit den Bestimmungen der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit stehend, dem Wesen Gottes widersprechen⁶³⁶. Zu einer analogen Antinomie führt das Problem der Theodizee; denn das Übel in der Welt läßt sich entweder mit der Allgüte oder mit der Allmacht Gottes nicht vereinen⁶³⁷. Vollends aber ist es unmöglich, einen Beweis für das Dasein Gottes zu geben, weil nach den Ausführungen gegen die dogmatische Logik jeder Beweis einen unendlichen Regreß in sich schließt⁶³⁸. Auf Grund dieser Unmöglichkeit im allgemeinen und der unlösbaren Widersprüche im besonderen gelangt daher die Skepsis auch hier zu einer Zurückhaltung des Urteils: es gibt keine sichere Erkenntnis vom Wesen der Gottheit und daher auch nicht von ihren Eigenschaften⁶³⁹. Das hindert aber den Skeptiker nicht, auf religiösem Gebiete wiederum dem gemeinen Menschenverstand und der Praxis des Lebens zu folgen; er wird vielmehr nicht nur im Glauben an die Götter und insbesondere an die göttliche Vorsehung beharren, sondern auch an den überlieferten religiösen Gebräuchen festhalten, nicht als ob er von der absoluten Richtigkeit jenes Glaubens und dieser Gebräuche überzeugt wäre, sondern bloß, weil sie durch die Gewohnheit des täglichen Lebens sanktioniert sind, und weil die allgemeine Relativität sämt-

licher Dogmen und Kulte dem Einsichtigen keinen Anlaß gibt, von den überlieferten Formen abzugehen⁶⁴⁰.

Die Erörterung des Ursachenbegriffes läßt, nach Aufzählung seiner widersprechenden Auffassungen, zunächst den Vertretern des Dogmatismus das Wort, welche einerseits auf direktem Weg die Notwendigkeit einer kausalen Erklärung der Naturerscheinungen nachzuweisen versuchen, sodann auf indirektem Weg die Leugnung einer kausalen Erklärungsmöglichkeit bekämpfen: die Behauptung, daß es keine Ursache gebe, müsse selbst eine Ursache haben, und hebe sich somit selbst auf. Die Erwiderung auf diese Aporie fällt der Skepsis nicht schwer: das Argument der Dogmatiker enthält entweder eine *petitio principii* oder es führt auf einen unendlichen Regreß zurück⁶⁴¹. Im Gegenangriff hebt die Skepsis die immanenten Aporien im Begriff der Ursache hervor: wie schon der Megariker Diodoros ausführte, läßt sich zwar ein Zeitpunkt angeben, in dem die Wirkung noch nicht eingetreten, und einer, in dem sie bereits vollendet, aber keiner, in dem sie als eintretend gedacht werden kann⁶⁴². Das Ergebnis wird ferner ebenso sehr durch den Gegenstand bestimmt, der die Einwirkung erleidet, wie durch den Gegenstand, von dem die Wirkung ausgeht: das Wirkende und das Leidende (stoisch: *ποιούν καὶ πάσχον*) sind also in gleichem Maße determinierend an der Wirkung beteiligt. Man kann daher im Grunde niemals von einer einzigen Ursache, sondern immer nur von einem Komplex (*συνέλευσις*) von Bedingungen reden⁶⁴³ und muß jeder Wirkung des Wirkenden eine Gegenwirkung des Leidenden entsprechen lassen und umgekehrt⁶⁴⁴, so daß die Aristotelische Unterscheidung zwischen Form (als wirkender Ursache) und Materie relativ und damit hinfällig wird. Beide Argumente werden aber von den Skeptikern nicht etwa im Sinn einer Feststellung der unendlichen Determinationsmöglichkeit alles Geschehens oder der Gleichheit von Aktion oder Reaktion, sondern rein elenktisch verwendet, wie sich insbesondere aus der dem Ainesidemos persönlich zugeschriebenen Aporie ergibt, daß auch ein Zusammenwirken mehrerer Ursachen kein neues Sein erzeugen könne, weil sonst die Vervielfachung ins Unendliche ginge⁶⁴⁵.

Abgelehnt werden ferner der Begriff materieller Ur-

stoffe (*ὕλη καὶ ἀρχαί*), der Begriff des Körpers und der des Unkörperlichen: der Begriff materieller Urstoffe (aber auch immaterieller Seinselemente wie der Pythagoräischen Zahlen und der Platonischen Ideen) wegen der Widersprüche der verschiedenen Elementenlehren⁶⁴⁶; der Begriff des Körpers vornehmlich wegen der (bereits in den eleatischen Aporien nachgewiesenen) Unmöglichkeit, einen Körper aus größelosen geometrischen Gebilden zusammengesetzt zu denken; der Begriff des Unkörperlichen, weil die Unmöglichkeit, zu einer Wesensbestimmung des Körpers zu gelangen, auch die privative (*κατὰ στέρησιν*) Bestimmung des Unkörperlichen vereitelt⁶⁴⁷.

Als unbegreiflich müssen ferner alle materiellen Vorgänge gelten. Zunächst der Vorgang der Berührung: denn ist die Berührung eine „vollkommene“, so findet keine bloße Berührung mehr statt, sondern eine Vereinigung (des Ganzen oder der Teile untereinander); bleibt aber zwischen den sich berührenden Körpern ein Zwischenraum, so liegt überhaupt keine Berührung vor⁶⁴⁸. Nicht weniger unklar ist der Begriff der Mischung, weil eine Mischung der Qualitäten ohne eine Mischung der Substanzen ebenso undenkbar ist wie eine Mischung der Substanzen ohne eine Mischung der Qualitäten. Wollte man aber mit der Stoa annehmen, daß sich die Mischung sowohl auf die Substanzen wie auf die Qualitäten erstreckt, so müßte sich jeder Teil der einen Substanz mit jedem Teil der anderen Substanz vermischen, es müßten also verschiedene Mengen der zu mischenden Substanzen als gleich „mächtig“ angesehen werden, was unmöglich ist⁶⁴⁹.

Besonders widerspruchsvoll erscheint jedoch der Begriff des Wandels (*κίνησις*) in seinen verschiedenen Abarten. Schon die Definition der räumlichen Bewegung als einer Ortsveränderung ist unhaltbar, weil ein Körper, der mit gleicher Geschwindigkeit in entgegengesetzten Richtungen bewegt wird (wie ein Passagier, der sich auf dem vorwärtsfahrenden Schiffe mit gleicher Geschwindigkeit vom Bug zum Heck bewegt), seinen Ort im Raume nicht verändert⁶⁵⁰. Weiterhin führt die Frage nach Ursache und Wirkung der Bewegung auf einen unendlichen Regreß, während der Begriff der Selbstbewegung neben seinem inneren Widerspruch noch die Un-

möglichkeit enthält, die Richtung dieser ursprünglichen Bewegung anzugeben, von der doch die Richtung aller anderen Bewegungen abhängen müßte⁶⁵¹. Ferner besteht die Aporie über den Zeitpunkt des Eintrittes der Wirkung (s. o.) auch für den Zeitpunkt des Beginnes der Bewegung; die Zenonische Aporie des ruhenden Pfeiles wird hier gewissermaßen ins Dynamische übertragen: das Bewegte bewegt sich weder dort, wo es ist, denn an diesem Orte ruht es, noch dort, wo es nicht ist, denn an diesem Orte vermag es nicht zu wirken⁶⁵². Überdies kann die Bewegung weder als ein zeitlich ausgedehnter noch als ein momentaner Vorgang gedacht werden: nicht als ein zeitlich ausgedehnter, denn die Teilung von Körper, Raum und Zeit geht ins Unendliche, im unendlich Kleinen bestehen jedoch keine Unterschiede, so daß alle Bewegungen mit gleicher Geschwindigkeit erfolgen müßten⁶⁵³; aber auch nicht als ein momentaner, denn sonst müßte das Bewegte an verschiedenen Orten des Raumes zu gleicher Zeit sein und sogar unendlich große Raumstrecken im gleichen Zeitaugenblick durchlaufen können, was wiederum unmöglich ist⁶⁵⁴.

Im Begriff der quantitativen Veränderung findet die Skepsis ebenfalls unlösbare Schwierigkeiten. Eine quantitative Verminderung kann nicht stattfinden, weil, wenn der Minuend alle Subtrahenden enthielte, die Summe der Subtrahenden größer wäre als der Minuend. Außerdem ist der Minuend nur eine Summe von Einheiten, von unteilbaren Einheiten kann aber nichts „weggenommen“ werden; wenn man indessen sogar diese Möglichkeit zugeben wollte, müßte die Subtraktion einer Einheit von allen Einheiten des Minuenden erfolgen, jede Subtraktion somit den Rest 0 ergeben. Aber auch eine quantitative Vermehrung ist unmöglich, denn sonst müßte bei der Addition einer Einheit zu einer Summe diese Einheit jeder Einheit der Summe hinzugefügt werden, die Addition einer einzigen Einheit somit die Verdoppelung der ganzen ursprünglichen Summe zur Folge haben⁶⁵⁵. Gibt es jedoch infolge der Unmöglichkeit einer Verminderung und Vermehrung auch keine Zerlegung und Zusammensetzung, so verlieren damit die Begriffe des Ganzen und des Teiles ihren Sinn: ist das Ganze nicht von der Summe seiner Teile unterschieden, so hat

nicht nur der Begriff des Ganzen keine selbständige Bedeutung, sondern es können auch die Teile des Ganzen nur mehr als Teile der Teile des Ganzen, also als Teile ihrer selbst gelten, was wiederum unmöglich ist. Wollte man dagegen einwenden, daß sich die Bezeichnungen Ganzes und Teil nicht auf „Dinge an sich“ beziehen, sondern nur den Begriff einer „in uns“ liegenden korrelativen Beziehung zum Ausdruck bringen, so würde daraus zunächst folgen, daß die ganze äußere Welt „in uns“ sein müßte; aber selbst damit wäre nichts gewonnen, denn die gleiche Schwierigkeit würde auch für die Dinge „in uns“ bestehen⁶⁵⁶.

Der Begriff der qualitativen Veränderung wird durch die Berufung auf die früheren Aporien in den Begriffen von Körper und Unkörperlichem, von Ursache und Wirkung, und besonders durch die Berufung auf die Unmöglichkeit, den Zeitpunkt des Eintrittes einer Wirkung festzustellen, als undenkbar erwiesen⁶⁵⁷. Dasselbe gilt für den Begriff des Werdens und Vergehens⁶⁵⁸. Mit dem Begriff der Veränderung fällt zugleich sein Gegenbegriff, der Begriff des Beharrens (μονή). Nicht nur, daß ein Beharren der Lehre vom ewigen Fluß widerspräche, erschiene die Tatsache des Beharrens nur verständlich, wenn sie sich auf eine Ursache zurückführen ließe. Die Wirksamkeit von Ursachen ist aber nach dem Früheren unbegreiflich, und selbst wenn man das Beharren als Wirkung einer Ursache auffassen wollte, so müßte das Beharrende gerade unter dieser Voraussetzung als unter dem Einfluß eines Wirkenden stehend, somit als „leidend“ und eben deshalb nicht in seiner Wesenheit beharrend angesehen werden⁶⁵⁹.

Den Abschluß der naturphilosophischen Erörterungen bildet die Untersuchung der Begriffe Raum, Zeit und Zahl. Die Untersuchung des Raumbegriffes im allgemeinen beschränkt sich auf die Gegenüberstellung der Widersprüche und die Aufdeckung der Unzulänglichkeiten in den bisherigen Definitionen des „Ortes“ (τόπος)⁶⁶⁰. Im besonderen werden, zumeist in Anlehnung an die eleatischen Antinomien, die Aporien entwickelt, die sich bereits in den Begriffen der geometrischen Grundgebilde (Punkt, Fläche, Linie, Körper) finden, soweit sich deren Darstellung auf eine Summation des unendlich

Kleinen aufbaut. Daneben werden die Schwierigkeiten berührt, die sich bei der Definition der geraden Linie, des Winkels, des Kreises und der Teilung von Linien ergeben⁶⁶¹.

Analog werden zunächst die bisherigen Definitionen des Zeitbegriffes als widersprechend nachgewiesen, sodann die inneren Antinomien des Zeitbegriffes entwickelt. Die Zeit kann nicht als endlich gedacht werden, denn Zeit kann immer wieder nur durch Zeit begrenzt werden; aber auch nicht als unendlich, denn sonst fielen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eins zusammen. Nicht als unteilbar, denn die drei Zeitstufen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind tatsächlich voneinander verschieden⁶⁶²; aber auch nicht als teilbar, denn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft lassen sich nicht durch einander messen. Nicht als unvergänglich, denn sie ist in beständigem Flusse begriffen; aber auch nicht als vergänglich, denn Vergangenheit und Zukunft „sind“ nicht, also müßte die Gegenwart aus einem Nichtseienden entstehen und in ein Nichtseiendes vergehen. Vollends unbegreiflich ist das Wesen der Gegenwart: sie ist nicht unteilbar, denn in ihr geschehen Veränderungen; aber auch nicht teilbar, denn sie hat keine zeitliche Ausdehnung; sie kann aber auch nicht als bloße Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft betrachtet werden, weil sie sonst zugleich wäre und nicht wäre⁶⁶³.

In der Erörterung des Zahlbegriffes wird zunächst eine Kritik der Pythagoräisch-Platonischen Lehre von den Idealzahlen unternommen: wer etwa behaupten wollte, daß eine konkrete Einheit nicht kraft ihrer eigenen Natur, sondern nur durch Teilnahme an der idealen Eins ein Eines sei, würde sich in dieselbe Aporie verwickeln wie die Megariker; denn wenn ein (konkretes) Eines verschieden ist von (der idealen) Eins, dann läßt sich mit demselben Rechte behaupten, daß ein konkreter Mensch nicht „Mensch“, d. h. nicht mit dem idealen Begriff der Gattung Mensch identisch ist⁶⁶⁴. Zu den bereits im Früheren entwickelten Unmöglichkeiten einer additiven Vermehrung und subtraktiven Verminderung wird hier noch eine weitere Schwierigkeit im Begriff der Addition hinzugefügt: betrachtet man nämlich den Inbegriff der einzelnen isolierten Einheiten vor der Addition als

verschieden von ihrer Summe nach erfolgter Addition, so läßt sich kein Ergebnis der Addition absehen. Denn da die Addition jenem Inbegriff nichts hinzufügt, sind auch nach der Addition nur jene einzelnen isolierten Einheiten vorhanden, ohne eine Summe zu ergeben; käme aber durch die Addition noch etwas zu jenen Einheiten hinzu, so müßte die Summe größer werden als der Inbegriff der isolierten Einheiten⁶⁶⁵.

Daß aber die Skepsis trotz oder gerade wegen ihrer Gegnerschaft gegen die dogmatische Naturphilosophie keineswegs blind ist für die Erfordernisse einer exakten, aber freilich immer rein phänomenalistischen Naturbeobachtung, zeigt ihre Würdigung der „methodischen“ Ärzteschule⁶⁶⁸; daß sie sogar von den Voraussetzungen exakter physikalischer Messungen eine richtige Vorstellung hatte, ergibt sich insbesondere aus ihrer Kritik der Astrologie, wo die Unmöglichkeit einer zuverlässigen Stellung des Horoskopes ebenso auf die Unmöglichkeit einer genauen Zeitbestimmung des Lebensbeginnes wie auf die „persönlichen Gleichungen“ der Beobachter zurückgeführt wird⁶⁶⁹.

5. ETHIK

Den Kampf gegen die dogmatische Ethik eröffnet die Skepsis mit einem grundsätzlichen Angriff gegen jeden Utilitarismus und Eudaimonismus, der um so bemerkenswerter ist, als die anderen antiken Sittenlehren trotz aller Bemühungen um eine „reine“ Moral eine solche Einstellung nicht vollkommen zu überwinden vermochten. Demgegenüber wendet die Skepsis ein, daß jeder Versuch, den Begriff des Guten durch den Begriff des Nützlichen, des an sich Erstrebenswerten oder des Beglückenden zu bestimmen, an die Stelle des Wesens bloße Akzidentien des Guten setze und daher nicht befriedigen könne⁶⁷⁰. Überdies enthalten solche Definitionen innere Widersprüche; denn wenn man sogar die Gleichsetzung des Guten mit dem Erstrebenswerten (*αἰρετόν*) anerkennen wollte, so könnte das Gute keinesfalls dem Streben selbst gleichgesetzt werden, sondern nur dessen Gegenstände. Nun kann aber der Gegenstand unseres Strebens nicht außer uns verlegt werden, denn wir streben in Wirklichkeit

nicht nach einem äußeren Gegenstand, sondern nach dem mit der Befriedigung des Strebens verbundenen Gefühl. Wird jedoch der Gegenstand des Strebens in unser eigenes Innere, also in unsere Seele verlegt, so erheben sich alle Schwierigkeiten aufs neue, die im Begriff der Seele als eines körperlichen oder unkörperlichen Prinzipes liegen. Umgekehrt ergäbe sich aus der Gleichsetzung des Erstrebenswerten oder des Lustvollen mit dem Guten oder „Schönen“, daß dann auch das Verhalten der Tiere von moralischen Antrieben geleitet sein müßte⁶⁶⁸. Wenn man aber selbst zu einer möglichst allgemeinen Definition seine Zuflucht nehmen und unter dem Guten das „Einnehmende“ (*αἰροῦν*), also das unser Begehren und Streben Bestimmende verstehen wollte, so wäre, wie schon Ainesidemos einwendet, auch damit nichts geholfen, denn die Frage bliebe noch immer offen, was eigentlich in diesem Sinne als das Gute zu gelten hätte. Die tatsächlichen Widersprüche in den Moralanschauungen verschiedener Völker und Zeiten sind vielmehr der beste Beweis dafür, daß es ein Gutes und ein Schönes „an sich“ oder „von Natur aus“ ebenso wenig gibt wie ein Wahres „an sich“⁶⁶⁹. Auch der Versuch der Akademie, unter Annäherung an die stoische Lehre vom *κατόρθωμα* das Gute als dasjenige zu bestimmen, was die größere moralische Überzeugungskraft besitze (*εὐλογον* nach der Ausdrucksweise der mittleren, *πιθανόν* nach der Ausdrucksweise der neueren Akademie), ist abzuweisen, denn es gibt auch auf ethischem Gebiete keine Wahrscheinlichkeitsgrade. Ja nicht einmal die Enthaltung des Urteils, die *ἐποχή*, darf als ein Gut „an sich“, sondern wiederum nur als ein Gut „der Erscheinung nach“ gelten⁶⁷⁰. Mit dem Begriff eines Guten „an sich“ wird aber zugleich der Begriff eines Schlechten und eines Gleichgültigen „an sich“ und damit jede Grundlage zur Festsetzung objektiver und allgemeingültiger ethischer Normen hinfällig.

Die weitere Entwicklung des Gedankenganges in den moralphilosophischen Untersuchungen der Skepsis erinnert an die Steigerung der Gorgianischen Argumente gegen das Seiende⁶⁷¹. Das bisherige Ergebnis der skeptischen Polemik läßt sich dahin zusammenfassen, daß es keine objektiven ethischen Werte gibt. Wenn es aber selbst ethische Werte gäbe, so wäre

doch ein Wissen um sie nicht möglich. Das folgt nicht nur aus den tatsächlichen Widersprüchen der Moraltheorien, sondern auch daraus, daß es zur Führung eines sittlichen Lebenswandels keiner Theorien, sondern nur der Regeln des gemeinen Menschenverstandes bedarf, dessen auch die Ungebildeten teilhaftig sind, — ganz abgesehen davon, daß die Moraltheorien der Philosophen, besonders der Stoiker, das unverbildete sittliche Empfinden oft aufs gröbste verletzen. Wollte man dagegen mit der Stoa einwenden, daß die Sittlichkeit des Lebenswandels nicht nach den Handlungen, sondern nur nach der Gesinnung beurteilt werden dürfe, so würde man alsbald auf die Unmöglichkeit stoßen, die Gesinnung anders als aus den Handlungen zu erkennen, und sich somit in einem Zirkel verfangen⁶⁷². Aber selbst zugegeben, daß eine „Lebenskunst“ (*τέχνη περὶ τὸν βίον*) im Sinn einer Erkenntnis ethischer Normen möglich sei, so wäre doch eine solche Erkenntnis nicht mitteilbar, denn es besteht ganz allgemein keine Möglichkeit des Lernens und Lehrens. Zur Begründung des Satzes verwendet die Skepsis hier dasselbe Argument im direkten Beweisverfahren, dessen sie sich in der Logik bedient hatte, um auf indirektem Wege dem Einwande der Dogmatik zu begegnen, daß ein Wissen um die Unmöglichkeit des Wissens selber unmöglich sei. Wenn man nämlich, so hatte die Skepsis damals geschlossen, den Begriff des Wissens so eng fasse, daß man darunter nur ein objektives und allgemeingültiges Wissen im Gegensatz zu einer subjektiven und vorläufigen Überzeugung verstehe, so hebe sich der Begriff des Wissens selbst auf; denn sonst könnte man das bisher Ungewußte überhaupt nicht zu wissen bekommen, oder wenn man es zu wissen bekäme, wäre es kein Ungewußtes gewesen. Ja man könnte unter jener Voraussetzung nach einem Unbekannten nicht einmal forschen, wenn als unbekannt nur das gelten dürfte, von dem man schlechterdings nichts weiß⁶⁷³. Diese Aporie im Begriff des Lernens hatte Platon durch die Lehre von der Wiedererinnerung⁶⁷⁴, Aristoteles durch seinen Begriff der Induktion⁶⁷⁵ zu lösen versucht; mit der Leugnung dieser dogmatischen Voraussetzungen werden aber für die Skepsis auch die darauf begründeten Lösungsversuche hinfällig. In der Ethik nun wird die gleiche Aporie zu einer direkten

Widerlegung der Behauptung von der Lehrbarkeit der Tugend verwendet. Es gibt schlechterdings kein Objekt des Lernens: denn was bekannt ist, kann man nicht lernen, weil man es ohnehin schon weiß; was unbekannt ist, kann man eben darum nicht lernen. Es gibt aber auch kein Subjekt des Lernens: denn der Übergang vom Nichtwissen zum Wissen enthält alle Schwierigkeiten, die sich im Begriffe des Werdens überhaupt finden. Aus demselben Grunde schließlich, aus dem es kein Objekt und kein Subjekt des Lernens gibt, gibt es auch keine Methode des Lernens⁶⁷⁶. Daraus folgt, daß jede Lebenskunst im Sinn einer theoretischen Begründung der Ethik unmöglich ist.

Der ethische Dogmatismus ist jedoch nicht nur unbegründet, sondern auch unnütz, ja sogar schädlich. Er ist unnütz, denn das eingestandene Ziel aller Moralvorschriften ist die Erziehung des Menschen zur Selbstbeherrschung (*ἐγκράτεια*). Nun kann der Anschein der Selbstbeherrschung auch bei einem Menschen phlegmatischen Temperamentes entstehen, dessen Affekte so schwach sind, daß sie gar nicht mit den sittlichen Forderungen in Konflikt kommen: in diesem Falle kann von einer „Beherrschung“ der Affekte im eigentlichen Sinne gar nicht die Rede sein. Bedarf aber die Selbstbeherrschung eines Kampfes gegen die Affekte, so trägt erfahrungsgemäß die bloß theoretische Kenntnis der sittlichen Forderungen nichts zur Überwindung der Affekte bei; der nach Selbstbeherrschung strebende Mensch wird vielmehr durch den Widerstreit zwischen Affekt und Vernunft, zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit in viel größere Unruhe (*ταραχή*) versetzt als der naive Triebmensch, der unbekümmert seinen Affekten folgt. Aus diesem Grunde ist daher jeder ethische Dogmatismus als Quelle der heftigsten Seelenkämpfe unter allen Umständen zu verwerfen⁶⁷⁷.

Unnütz und schädlich wie die Moralwissenschaft sind aber auch alle anderen Wissenschaften, die gewissermaßen als Hilfsmittel der Moralwissenschaft zu betrachten sind, sofern sie sich anheischig machen, zur geistigen oder sittlichen Vervollkommenung des Menschen beizutragen. So die Sprachwissenschaft, sowohl nach ihrer grammatischen Seite, weil sich die Sprachregeln nicht nach den Feststellungen der Gelehrten, sondern

nach dem Sprachgebrauch, den Sprachgewohnheiten (*συνήθειαι*) des Volkes richten, als auch nach ihrer literar- und kulturhistorischen Seite, weil jede „idiographische“, ganz besonders aber die Geschichtswissenschaft nur aus einer Sammlung von Einzeltatsachen besteht, die keiner methodischen Zusammenfassung und Beglaubigung zugänglich sind⁶⁷⁸. Die Anwendung absichtlicher Irreführungen, der Mangel eines allgemeingültigen Zieles und die Gleichwertigkeit natürlicher Beredsamkeit läßt die Rhetorik im vorhinein nicht als Wissenschaft erscheinen; sie ist aber nicht nur überflüssig, sondern auch schädlich, wie sich namentlich schon aus dem schon von der neueren Akademie hervorgehobenen Umstand ergibt, daß von den einsichtigen Gesetzgebern die Rhetorik, im Gegensatz zu den übrigen Wissenschaften, als staatsfeindlich unterdrückt wird oder unterdrückt werden sollte⁶⁷⁹. Die Nutzlosigkeit der Musikwissenschaft endlich folgt aus der Tatsache, daß die unmittelbare Wirkung der Musik auf den Hörer von seinen musiktheoretischen Kenntnissen unabhängig ist. Der angebliche Nutzen der Musik, daß sie nämlich eine besänftigende Wirkung auf das menschliche Gemüt ausübe, erscheint gering, weil diese Wirkung nicht eigentlich in einer Besänftigung, sondern nur in einer Ablenkung der Gemütsbewegung besteht; er kehrt sich aber überall dort in sein Gegenteil, wo die Musik, wie es in Wirklichkeit meist der Fall ist, überhaupt nicht besänftigend, sondern erregend wirkt, also nicht zur Unterstützung, sondern zur Schwächung der vernünftigen Überlegung dient⁶⁸⁰.

Auch auf ethischem Gebiete bleibt somit durchwegs die Forderung in Kraft, sich der Zustimmung zu allen dogmatischen Behauptungen zu enthalten. Das Telos des Lebens ist nicht, wie der doppeldeutige griechische Ausdruck nahelegen könnte, das Ziel, dem der Mensch auf Grund irgendwelcher vorgefaßter Meinungen zustreben soll, sondern das Ergebnis, welches gerade aus dem Verzicht auf alle vorgefaßten Meinungen erwächst⁶⁸¹, und die moralische Einsicht vermag ebensowenig wie die logische oder naturwissenschaftliche Erkenntnis über die „Erscheinungen“ hinaus zu den Dingen oder Werten „an sich“ vorzudringen. Wie aber die Beschränkung auf die „Erscheinungen“ des äußeren oder inneren Sinnes den

Skeptiker nicht daran hindert, zu den Angelegenheiten des praktischen Lebens Stellung zu nehmen, sondern ihn im Gegenteil vor Mißgriffen bewahrt, so hindert ihn auch die Beschränkung auf die „Erscheinungen“ des moralischen Sinnes nicht daran, in seinen Willensäußerungen eine Entscheidung zu treffen, sondern bewahrt ihn gerade dadurch, daß er sich begnügt, jene Erscheinungen, teils seinem subjektiven Eindrucke, teils der überlieferten Sitte gemäß, als relativ gut und böse, aber nicht als gut und böse „an sich“ zu beurteilen⁶⁸², vor all jenen Seelenkämpfen, mit denen jeder ethische Dogmatismus das Gewissen belastet. So kehrt die Skepsis in der Lehre von der Ataraxie zu ihrem Ausgangspunkte zurück: wie dort das Streben nach Ataraxie über die vergeblichen Versuche, in dem Chaos der widerstreitenden Lehrmeinungen eine Entscheidung zu treffen, zur Urteilsenthaltung führte, so erwächst nunmehr aus der Urteilsenthaltung ganz ohne weiteres Zutun von selbst die Ataraxie, ebenso natürlich und notwendig, „wie der Schatten dem Körper folgt“⁶⁸³.

VI. EKLEKTIZISMUS UND SYNKRETISMUS

1. ALLGEMEINER CHARAKTER DER EKLEKTISCH-SYNKRETISTISCHEN DENKWEISE

Auslese und Zusammenmischung philosophischer Gedanken unterscheiden sich von der Synthese, der Zusammensetzung, dadurch, daß der Grundsatz der Auswahl und Vereinigung nicht ein konstruktiver Gedanke, sondern ein praktisches Prinzip ist. Man unterscheidet bisweilen Eklektizismus und Synkretismus, indem man unter jenem die 'Auswahl spekulativer Gedanken, unter diesem die Vermengung religiöser Vorstellungen versteht⁶⁸⁴. Aber beide Vorgänge sind ähnlicher Natur, stammen aus verwandten Geisteshaltungen und finden sich in den Jahrhunderten unmittelbar vor und nach Christi Geburt neben- und miteinander. Will man sie unterscheiden, so kann man etwa Cicero als Eklektiker, Philon und noch mehr die Gnostiker als Vertreter des Synkretismus betrachten. Der philosophische Eklektizismus muß zwar an sich als Anzeichen spekulativer Ermüdung und mangelhafter wissenschaftlicher Selbständigkeit gelten. Aber im Zusammenhang der geistigen Entwicklung betrachtet, war der antike Eklektizismus ein notwendiges Durchgangsstadium, die Vorbereitung einer neuen Synthese, — dies ist grundsätzlich die Rechtfertigung jedes Synkretismus, — und beruhte überdies auf dem durchaus vernünftigen Gedanken, daß die ernste, in den philosophischen Systemen niedergelegte Arbeit bedeutender Denker nicht ergebnislos sein könne. Für diese Auffassung der Denkgeschichte kann sich der Eklektizismus auf einen durchaus nicht ermüdeten Denker, auf Aristoteles, berufen, der das zweite Buch seiner Metaphysik mit einer Betrachtung über die allen Systemen gemeinsame Wahrheit einleitet. Wenn es überhaupt Zeichen größerer spekulativer Begabung ist, Gemeinsames dort zu finden, wo andere es noch nicht sahen, so kann man nicht ohne weiteres behaupten, daß schon der Grund-

gedanke etwa des Antiochos von Askalon, daß den großen idealistischen Systemen des Platon, des Aristoteles, der Stoiker eine gemeinsame Weltanschauung zugrunde liege, von wenig wissenschaftlichem Sinn zeugt. Im Gegenteil, gerade wer, wie es stark systematische Denker tun, mit Überzeugung behauptet, daß ein objektives Gefüge der Wahrheit bestehe, das sich in den menschlichen Denksystemen, wenn auch in jedem nur zum Teil und annäherungsweise, verwirkliche, wird anzunehmen geneigt sein, daß es ein bestes und reichstes Gebäude der den Menschen zugänglichen Wahrheiten gebe und alle menschliche Denkarbeit darauf gerichtet sei, dieses Gebäude auszuführen, daß also in den großen Systemen das Streben nach dem besten System erkennbar sein müsse und die Lehrgebäude der Geschichte Varianten, Annäherungen und Bruchstücke des idealen Systems seien. Dabei ist zuzugeben, daß der Eklektizismus, namentlich bei den Römern, vielfach keinem theoretischen Bedürfnis entsprang, sondern dem Verlangen, der politischen, juristischen oder schriftstellerischen Tätigkeit einen philosophischen Hintergrund oder Aufputz zu geben, wobei indes tiefere Naturen auch das ernst zu nehmende Bedürfnis fühlten, sich gelegentlich vom Sinn des Lebens Rechenschaft zu geben.

An der Erscheinung des Eklektizismus interessiert uns außer der Tatsache auch ihre Tendenz. Sie liegt in einer allmählichen Ablösung des stoischen Monismus durch den Platonischen Dualismus und in der Entlassung der einzelnen Seele aus dem Zwange der kosmischen Notwendigkeit zu persönlicher Freiheit. Nach einer Zeit schwerer Erschütterungen durch ein gewaltiges Schicksal war die stoische Philosophie dem Bedürfnis nach Befestigung der Seele entgegengekommen, indem sie die Lehre Heraklits erneuerte, daß das für die Menschen oft so unheimliche Schicksal Ausfluß einer höheren Ordnung, Erscheinung des Logos sei. Logos ist das Weltgesetz, das sich dem Weisen, der es erkennt und sich fügt, als Vernunft und Vorsehung offenbart, den widerstrebenden Toren als harte Notwendigkeit niederzwingt. *Sapientem fata ducunt, stultum trahunt*. Aber der Satz, in dem die beiden Begriffe Notwendigkeit und Vernunft gleichgesetzt werden, klingt verschieden je nach dem Begriffe, mit dem er abschließt;

trostreich in der Form: In der Notwendigkeit wirkt ja doch die Weltvernunft, — bitter in der anderen: Die Weltvernunft äußert sich leider in der unerbittlichen Notwendigkeit. Die Identität der beiden Begriffe ist nur in einem strengen und zugleich hochgestimmten Gemütszustand zu behaupten, der sich gegen die Härte des Schicksals im einzelnen verschließt und geflissentlich den Blick nur auf das Ganze des Weltaufbaus und des Weltverlaufes gerichtet hält. Nicht erstaunlich, daß bereits Kleanthes das Schicksal oder die Notwendigkeit von der Vorsehung trennte und das Zweckwidrige und Böse nicht der vernünftigen Vorsehung, sondern dem blinden Schicksal zuschrieb. Er stellte aber diese beiden Mächte nicht, etwa nach Art des Platonischen Dualismus, nebeneinander, sondern, um den Optimismus zu retten, die Vorsehung über das Schicksal, übersah dabei freilich, daß sich nun neuerdings die Frage erhebt, warum denn die Vorsehung, als die mächtigere, dem Schicksal gestatte, Böses und Zweckwidriges herbeizuführen. Diese Schwierigkeit dürfte es gewesen sein, die den Chrysipp, den energischen, aber etwas starrköpfigen Erneuerer des alten stoischen Monismus, veranlaßte, sich mit dem Problem des Übels neuerdings zu befassen. Seine Theodizee gibt das Schema so ziemlich aller Argumente, mit denen in der Folge Gott oder die Welt oder beide von der Schuld am Übel freigesprochen worden sind. Aber seine Argumente befriedigen teils nicht, teils sind sie eine neue Abkehr vom strengen Monismus und Fatalismus. Wenn Chrysipp sagt, die physischen Übel seien keine Übel, sondern nur notwendige Begleiterscheinungen des Weltverlaufes, so ist das eine Gewalttat und keine Erledigung, denn sie sind natürlich Übel, und das Beunruhigende liegt ja gerade darin, daß diese Übel notwendige Begleiterscheinungen des Weltverlaufes sein sollen; und wenn Chrysipp weiter sagt, das einzige wirkliche Übel, das Laster, stamme nicht aus Gott, sondern aus der Freiheit des Menschen, so ist durch den Freiheitsbegriff der strenge Monismus durchbrochen. Der Akademiker Karneades, der heftige Bekämpfer der Lehren Chrysipps, bestritt auch den stoischen Schicksalsbegriff; der Stoiker Panaitios gab auf das hin nach und lehnte auch seinerseits diesen Begriff ab⁶⁸⁵. Indem er so den strengen Monismus verließ, näherte er sich

den Systemen der attischen Philosophie. Nachdem unter den früheren Stoikern, bevor der Synkretismus Programm wurde, schon Boethos die Gottheit von der Welt räumlich getrennt und in den Äther versetzt, also in der Sphäre der vorstellenden Phantasie, wenn auch noch nicht des abstrakten Denkens, das Weltbild hergestellt hatte, das Platon bei der Abfassung des Timaeus vorschwebte, betrachtete Panaitios, mit der strengen Schulüberlieferung brechend, auch Platon und Aristoteles als Meister der Philosophie und berief sich auf ihre Lehren. Den grundsätzlichen Synkretismus brachte Poseidonios innerhalb der stoischen Schule auf den Höhepunkt. Zwar führte er den von Panaitios aufgegebenen Begriff des Schicksals wieder ein, aber nicht als allein wirkende Ursache, sondern fügte als weitere Ursachen Gott und die Natur hinzu, so daß es drei Ursachen gibt, von denen Gott die höchste, die Natur die zweite und das Schicksal die dritte Stelle einnimmt⁶⁸⁶. Wenn wir uns das Weltbild des Poseidonios vorstellen: den transzendenten und zugleich die Welt mit seinen Kräften durchdringenden Gott, unterhalb und innerhalb seiner die Natur und von der Natur umschlossen das Schicksal, so ist dieses Weltbild fast das des Platonischen Timaeus; dem Gott des Stoikers entsprechen bei Platon Autozoon und Demiurg, der Natur entspricht die Weltseele; es fehlt bei Platon die Schicksalsmacht, bei dem Stoiker der Platonische Gedanke, daß die ewigen Seelen aus einem geistigen Reiche, etwa aus der Weltseele, stammen, daher über dem Schicksal stehen und frei sind. Die Lehre vom göttlichen Ursprung und der Freiheit der Seele drang neuerdings in die Metaphysik ein, als im ersten Drittel des 1. Jahrhunderts v. Chr. die Akademie den Skeptizismus aufgab und zum alten Dogmatismus zurückkehrte. Dies geschah durch Philon von Larissa, der dadurch die Lehren der älteren Akademie am besten empfehlen zu können glaubte, daß er die Einheit der Lehre in der älteren und mittleren Akademie behauptete, und durch seinen energischeren Schüler, Antiochos von Askalon, der, um den Dogmatismus um so entschiedener festzuhalten, diese Lehre seines Meisters bestritt, die Skepsis scharf bekämpfte, dafür aber die Einheit des Gedankens der dogmatischen Systeme, der älteren Akademie, des Aristotelismus und des Stoizismus behauptete⁶⁸⁷. Wenn also

Philon von Alexandrien, dem bei der größeren Distanz, aus der er als Jude die griechische Philosophie beurteilte, die Unterschiede ohnehin geringfügiger erscheinen mußten, die Übereinstimmung der dogmatischen Systeme als etwas Selbstverständliches hinnahm, so hatte er hierin bereits unter den Griechen Vorgänger.

Dieselbe Entwicklung von der Ergebung in die Notwendigkeit zur Qual unter ihrem Druck und zur Sehnsucht nach Befreiung finden wir auch in einem untergeordneten Gebiete der Schicksalsidee, in dem Glauben an die Schicksalsmacht der Sterne. Manilius, der stoisierende Astrolog, preist die Astrologie, da sie den Menschen anleite, nicht vergeblich zu hoffen und zu fürchten, sondern sich der Unentrinnbarkeit des Weltlaufes zu fügen, von dessen Vernünftigkeit der Anblick des gestirnten Himmels überzeuge⁶⁸⁸. Aber in den gnostischen Systemen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte erscheinen die Gestirngötter fast durchwegs als böse Mächte, aus deren Herrschaft befreit zu werden die menschliche Seele inbrünstig begehrt. Die Erlösung kann in zwei Formen gedacht werden, entweder so, daß die Seele aus eigener Kraft, vermöge ihrer göttlichen Herkunft, sich dem Druck des Schicksals entzieht und in ihren göttlichen Teil einkehrt, oder so, daß ein erlösender Geist aus höheren Regionen herabsteigt, um die Seele zu erheben, sei es über die ganze materielle Welt hinaus, sei es bloß aus den tieferen Regionen der Materie. Bei Philon gehen die beiden Formen der Erlösung ineinander über. Er bekämpft die Notwendigkeit des Schicksals als eine irrige Lehre, er bekämpft um so mehr, wenn auch ohne sonderlichen Nachdruck, die Astrologie, aber nicht als ob die Gestirngötter verderbliche Geister wären, mit denen sich einzulassen gefährlich würde, sondern weil sie nach seiner Meinung auf die Taten der Menschen keinen Zwang ausüben. Er sieht in den Gestirngeistern mit Aristoteles nicht minderwertige, sondern höhere Wesen, und den Kosmos als eine harmonische Welt, von der nur die tiefste Stelle, die sublu-nare Region, von Leiden und Sünden erfüllt ist.

Doch bevor wir uns Philon und dem alexandrinischen Synkretismus zuwenden, sei zunächst noch den bedeutendsten Vertretern des eklektischen Platonismus unmittelbar vor der Zeitenwende eine kurze Betrachtung gewidmet.

2. EKLEKTIKER DES 1. JAHRHUNDERTS VOR CHR.

Marcus Tullius Cicero (geboren 106 v. Chr. zu Arpinum, Konsul 63, verbannt 58—57, als Proskribierter ermordet 43) interessierte sich schon in seiner Jugend mehr für Philosophie, als zur allgemeinen Vorbildung für die Rhetorik erforderlich war. Bereits in Rom hörte er zunächst den Epikureer Phaidros, dann mit großer Begeisterung den eklektischen Akademiker Philon, der im Mithridatischen Krieg mit vornehmen Athenern nach Rom geflüchtet war; der Stoiker Diodotos war sein Hausfreund. In Athen genoß er auf seiner Studienreise (79—77) den Unterricht des Akademikers Antiochos von Askalon und auf Philons Rat auch den des Epikureers Zenon, in Rhodos den des eklektischen Stoikers Poseidonios⁶⁸⁹. Alle seine philosophischen Schriften fallen in die Zeit nach seiner Verbannung, die meisten in die letzten drei Jahre seines Lebens. Von den philosophischen Schulen bevorzugt Cicero die idealistischen Systeme und lehnt den Epikureismus ab. Was die Möglichkeit der Erkenntnis betrifft, nähert er sich der mittleren Akademie und kommt über den Zweifel, der aber bei ihm mehr ein Schwanken wegen mangelhafter Geistesschärfe und Vertiefung als eine philosophisch begründete Überzeugung ist, nicht hinaus, so sehr er auch Gewißheit der Erkenntnis wünscht. Doch beruft er sich der akademischen Skepsis gegenüber gern auf das allgemeine sittliche Bewußtsein, auf eingeborene Begriffe⁶⁹⁰. Physikalische Untersuchungen liegen ihm fern und werden von ihm mehr als geistreiche Unterhaltung betrachtet, die metaphysische Hauptfrage nach dem Dasein Gottes und seinem Verhältnis zu Natur und Schicksal bewegt ihn stark. Die Annahme der Atomiker, daß die Welt aus dem Zufall entstanden sei, scheint ihm ebenso absurd, wie wenn jemand sagen wollte, aus zusammengeschüttelten Buchstaben könnten die Annalen des Ennius entstehen. Von der Theologie hält er jene Wahrheiten für wertvoll, die allen Völkern gemein sind, besonders den Glauben an Vorsehung und Unsterblichkeit, doch ohne in diesen Punkten den Zweifel überwinden zu können⁶⁹¹. Erkenntnistheoretische und metaphysische Probleme beschäftigen ihn hauptsächlich wegen der Frage nach dem höchsten Gute und dem Zwecke des Lebens sowohl des

Einzelnen wie der Gesellschaft. Das sittlich Gute, *honestum*, definiert er als das, was um seiner selbst willen, ohne Rücksicht auf den Erfolg Beifall findet. Verschieden beantwortet er die Frage, ob die Tugend allein zum Glücke ausreiche, also das höchste Gut, der Lebenszweck sei. Er wünscht gar sehr, es möchte so sein, weil es dann in der Hand des Menschen läge, glücklich zu sein, erfährt aber an seinem eigenen Schicksale, daß die Gemütsruhe durch äußere Ereignisse oft gestört wird, und nähert sich deshalb der von Antiochos von Askalon wieder eingeführten Aristotelischen Unterscheidung zwischen der vollkommenen Glückseligkeit, zu der auch die äußeren Güter gehören, und der Glückseligkeit schlechthin, für welche die Tugend allein ausreicht. Um aber zugleich der Stoa recht zu geben, setzt er das sittlich Gute hoch über die äußeren Güter, so daß der Unterschied zwischen der stoischen und der peripatetischen Güterlehre unbedeutend wird⁶⁰². Ähnliches Schwanken und ähnlichen Ausgleich werden wir bei Philon von Alexandrien finden. Wegen eines Mißverständnisses des griechischen Wortes πάθος, Affekt, das lediglich ein passives Verhalten der Seele, das „Gefühl“, bedeutet, von Cicero aber im Sinne einer krankhaften Störung des normalen seelischen Zustandes aufgefaßt wird, bekämpft er die Aristotelische Lehre, daß die Tugend das rechte Maß der Affekte sei, und fordert mit den Stoikern für den Weisen die völlige Apathie⁶⁰³. Es ist bei seinem mangelhaften Interesse und Talent für reine Wissenschaft begreiflich, daß er, gleichfalls im Gegensatz zu Aristoteles und in Übereinstimmung mit den Stoikern, die praktische Tugend über die theoretische stellt: der Weise darf nach Platon seine Weisheit und Tugend nicht für sich behalten, sondern muß in der Gemeinschaft wirken. Man versteht, daß diese Mahnung Platons einem im Staatsleben tätigen Römer sehr einleuchtet. Wir sind nicht für uns allein da, sagt Cicero⁶⁰⁴, sondern für das Vaterland und die Freunde.

Die ersten größeren Schriften philosophischen Inhalts waren denn auch staatsphilosophische: die 5 Bücher vom Staate (verfaßt von 52 an, nur teilweise erhalten) und die unvollendete Schrift über die Gesetze. Schon die Titel verraten die Absicht, etwas den beiden staatsphilosophischen Werken Platons Ähnliches für die Römer zu leisten. Dabei

ist sich Cicero, ebenso wie bald darauf Philon von Alexandrien, eines Vorsprunges vor Platon bewußt. Während der griechische Denker, um die Bewährung der besten Verfassung zu zeigen, den Kritias-Roman dichten wollte, glauben Cicero und Philon sie an der Geschichte darstellen zu können, Cicero am römischen Volke, Philon am jüdischen Gesetze. „Du beginnst einen neuen Weg,“ läßt der römische Redner in dem Staatsgespräch den Laelius zu Scipio sagen⁶⁹⁵, „denn jener Fürst unter den Schriftstellern wählte sich den Bauplatz für seinen Staat nach Gutdünken, herrlich zwar, aber vom wirklichen Leben ferne, während andere überhaupt ganz abstrakt, ohne der Phantasie das Bild eines Staates vorzuführen, über Verfassung gesprochen haben; du aber nimmst die Tatsachen der Geschichte und deutest, was durch Zufall oder Notwendigkeit geschehen ist, als vernünftige Absicht.“ Wie Platon verdichtet auch Cicero den Staat zu einem Menschen im Großen; während aber Platon nur von den Funktionen und Teilen des vollendeten Ganzen spricht, betrachtet Cicero sein Wachstum von der Geburt bis zur Reife, ja bis zum Verfall. Das von Florus im einzelnen durchgeführte Gleichnis von den Altersstufen des römischen Volkes findet sich schon bei Cicero. — Was Cicero über den Unterschied seiner Theorie und Methode von Platon sagt, trifft etwas Wesentliches. Die gedankliche Verbindung von Postulat und geschichtlicher Wirklichkeit ist in der Tat etwa seit dem Weltreiche Alexanders, durch das eine Forderung der griechischen Kulturphilosophie erfüllt wurde, — nämlich das Sokratische Postulat, daß der Gebildete über den weniger Gebildeten, also der Hellene über den Barbaren, herrschen solle, — ein Merkzeichen des späteren antiken Denkens, das wir ausgebildeter noch bei Philon finden werden, das aber am reichsten in der christlichen Logos- und Erlösungslehre entfaltet ist, die nicht nur religiöses Dogma, sondern auch großzügige Geschichtsphilosophie darstellt. Ob die zitierten Worte des Laelius, denen zufolge Geschichtsphilosophie bloße Konstruktion, sinnvolle Deutung des an sich Sinnlosen wäre, der Meinung Ciceros entsprechen, mag bezweifelt werden. Cicero dürfte zu der in demselben Staatsgespräch geäußerten stoischen Überzeugung hineigen, daß das Recht metaphysischen Ursprungs sei und von jenem höchsten Gesetze stamme, das seit Ewigkeit

vor Beginn der Staaten und geschriebenen Gesetze bestehe, daß es also im Kern ident sei mit der Weltvernunft und deshalb unveränderlich und unvergänglich. Gegen diesen Glauben läßt sich einwenden, daß eine solche Gesetzesordnung, die überall und zu allen Zeiten gegolten hätte, historisch nicht nachweisbar sei, die geschichtliche Kunde vielmehr berichte, wie verschieden zu den verschiedenen Zeiten die verschiedenen Völker das Gute und das Böse, Recht und Unrecht festgesetzt hätten. Der Verteidiger der Weltvernunft müßte darauf durch die Unterscheidung zwischen dem Wesentlichen, immer Gleichen, und den äußeren Formen antworten und im Sinne einer evolutionistischen Deutung des an sich schon dynamischen Logosbegriffes der Stoiker in der Geschichte an einem ausgezeichneten Falle, also etwa dem römischen Reiche, das gerade dadurch zum Stellvertreter einer ganzen Gruppe historischer Reihen würde, die allmähliche Entfaltung des Vernünftigen nachweisen. Bei dem fragmentarischen Charakter, in dem die Bücher vom Staate auf uns gekommen sind, können wir die Anordnung der Gedanken nicht mehr feststellen, die freie Form des Dialoges veranlaßt überdies auch den logisch wohlgeschulten Schriftsteller zu größerer Freiheit der Komposition, wohl aber können wir entscheiden, in welche Ordnung die von Cicero geäußerten Gedanken an und für sich gehören. Und da sich in den Fragmenten sowohl die Behauptung der Ewigkeit des Rechtes als auch der erwähnte Einwand dagegen, endlich in der Konstruktion der römischen Geschichte der im wesentlichen dem Vorbilde des Polybios folgende Versuch findet, das Werden der besten Verfassung an wirklicher Geschichte darzustellen, so kann man annehmen, daß Cicero den oben skizzierten Gedankengang beabsichtigte. — Eine teleologische, auf das sittliche Ziel des Menschen gerichtete Auffassung spricht schon aus der Annahme Ciceros, nicht Schwäche oder Hilflosigkeit, sondern der gemeinsame Besitz der überindividuellen Vernunft hätte die Menschen aus der Vereinzelung heraus zur Gesellschaft geführt. Aus philosophischen Erwägungen, die seit Aristoteles längst geläufig und durch den Aristoteliker Dikaiarch von Messene auf die spartanische, von Polybios bereits auf die römische Verfassung angewendet worden waren, gewinnt Cicero den Satz, daß die beste

Verfassung die aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie gemischte sei, und sucht nun zu zeigen, wie der römische Staat, von einem voraussehenden Staatsmanne richtig angelegt, im Laufe seiner inneren Geschichte der besten Verfassung, im Laufe der äußeren durch gerechte Verteidigungskriege im großen und ganzen der Vernunft und dem Rechte zum Sieg verholfen habe. Einen besonderen Vorzug erblickt Cicero in dem Umstande, daß der römische Staat nicht als das Werk eines Einzelnen und nicht während eines einzigen Menschenalters, sondern im Laufe einer langen Zeit durch die Arbeit Vieler entstanden sei, so daß er eine Anhäufung von politischer Weisheit darstelle, wie sie in solcher Größe nicht erreicht worden wäre, wenn alle großen Geister einer bestimmten Zeit sich versammelt hätten, um Maßregeln für alle Zukunft zu treffen. Die Weisheit des Gründers zeigt sich schon in der Wahl des Ortes. Die Lage am Meere ist für eine Gründung von langer Dauer nicht günstig, weil sie eine Stadt dem feindlichen Überfall aussetzt und leicht Unbeständigkeit des Charakters erzeugt, wie man an Karthago, an Korinth und überhaupt an Griechenland erkenne. Die Lage im Inneren dagegen sichert vor Überfall und erzeugt die für langen Bestand nötige konservative Gesinnung⁶⁹⁶. Dem Königtum mischte bereits Romulus durch den Senat die Aristokratie bei. Während seiner Regierungszeit machte das römische Volk die Entwicklung von der Kindheit zum mannbaren Alter durch. Daß nach dem Hingange des ersten Königs das Volk gegen den Senat die Wahl eines neuen Königs durchsetzte, ist ebenso ein Zeichen der erstarkenden Demokratie, wie wenn bald darauf Tullus Hostilius die Abzeichen der militärischen Gewalt nur gemäß einem Volksbeschluß tragen darf. Die Wahl des Königs sichert die Auslese des Tüchtigsten für das höchste Amt. Numa Pompilius ergänzte das Werk des Romulus durch friedliche Gesinnung, Anleitung zu Ackerbau und religiöse Gebräuche. Dem größten Staatsmanne nach Romulus, dem König Servius Tullius, verdankt Rom seine aus den drei Typen aufs beste gemischte Verfassung. Aus dem Umstande, daß bald nach dem idealen Staatsmann ein Tarquinius Superbus folgte, erkennt man, wie leicht die beste Verfassung in Tyrannis umschlägt. Aber die Tyrannis hat ihrerseits in gewaltiger Reaktion eine

um so stärkere Demokratie herbeigeführt, der schlechte König wird vertrieben, an Stelle der Könige werden jedes Jahr Konsuln gewählt, aus den Abzeichen der Macht, den Rutenbündeln, läßt Publicola die Beile weg, damit die Gewalt der Konsuln nicht allzu furchtbar erscheine. Die folgende Darstellung der Verfassungsgeschichte ist nur in Fragmenten erhalten. Es herrschte eine Zeitlang der Senat allein, so daß die Aristokratie überwog, gelegentlich regierten Diktatoren mit fast königlicher Gewalt. Aber die Natur selbst, sagt Cicero, zwang dazu, daß das von der Königsherrschaft befreite Volk mehr Rechte erhalte; es fehlte in diesem Prozesse vielleicht die vernünftige Überlegung, aber oft ist das innere Wesen der politischen Ereignisse — Hegel würde sagen: die Macht des objektiven Geistes oder der Idee — stärker als die (menschliche) Vernunft⁶⁹⁷. Die Plebejer erzwangen durch Auswanderung auf den heiligen Berg neue Rechte. Einen Fortschritt auf dem Wege zur Gesetzlichkeit bedeuten die Dezemviren. Wenn auch ihr Amt sich als unhaltbar erwies, da es in Willkür ausartete, so blieb doch ihr Werk. Das Heldenzeitalter der Römer, den Kampf um die Weltherrschaft, betrachtet Cicero als eine glückliche Reihe gerechter Abwehrkriege, so daß auch durch diese gewaltigen und blutigen Ereignisse der Obersatz von der höheren Macht des Rechtes nicht erschüttert wird. Allein je näher die Geschichte der Gegenwart kommt, um so mehr klaffen Ideal und Wirklichkeit auseinander, während sie doch, wenn die römische Geschichte ein allmähliches Wachstum von Vernunft und Recht wäre, einander immer näherkommen müßten. Am Anfang des fünften und letzten Buches klagt Scipio, daß von der echten römischen Verfassung wie von einem durch das Alter verwischten Gemälde kaum mehr die Farben und die Umrisse zu sehen seien. Damit gibt Cicero die trostreiche Erwartung auf, daß aus der Ewigkeit des Weltgesetzes und aus der trefflichen Anlage der römischen Verfassung auf den bleibenden Bestand des römischen Staates geschlossen werden könne, und nähert sich der Meinung des Polybios, daß auch gute Verfassungen dem Gesetze des Wandels unterworfen seien. Der traurigen Wirklichkeit gegenüber entwirft er das Bild des idealen Staatslenkers, der Gesetzesschöpfer, Rechtssprecher und Volksbeglucker sein soll, doch sind die

Einzelheiten dieses Bildes aus den Bruchstücken nicht wieder herzustellen. Wenngleich das Bild des idealen Herrschers aus der griechischen Philosophie herstammt, ist seine Erneuerung ein zeitgeschichtlich bedeutungsvolles Symptom, die Ankündigung der kommenden Monarchie, und verhält sich zum römischen Kaisertum ähnlich wie die Staatslehren griechischer Rhetoren des vierten Jahrhunderts zur makedonischen Herrschaft, nur daß Cicero nicht wie Isokrates die Persönlichkeit erkannte, die dazu bestimmt war, das Notwendige und Herbeigewünschte zu erfüllen, und sich auf die Seite der Gegner Caesars stellte. Cicero beginnt zu fühlen, daß er den Kontakt mit den wirkenden Kräften verliere, und wendet sich der Philosophie zu, um Trost zu suchen. Sein Philosophieren ist eine Art Flucht aus der Wirklichkeit. Dieser Zweck eines Trostes über das wirkliche Leben kommt deutlich im Schluß des Staatsgespräches zum Vorschein, in dem berühmten Traume Scipios. Im Schlafe zu seinem gleichnamigen Vorfahren entrückt, überschaut der große Staatsmann von der Höhe des Himmels den Kosmos und gewahrt mit schmerzlicher Bewegung die Kleinheit der Erde und der irdischen Dinge. Da belehrt ihn sein Ahnherr, daß die Menschen, obwohl irdischer Ruhm zeitlich und räumlich engbegrenzt sei, das Rechte und Gute ausüben müßten aus Freude am Guten, nicht um des Ruhmes willen, denn dem höchsten Gotte und Lenker des Weltalls sei nichts willkommener als die gesetzlich geordneten Gesellschaften der Menschen. Alle Menschen haben zu dieser Ordnung beizutragen und müssen deshalb im Leben ausharren, bis Gott sie abruft. Daß Cicero mit dieser schönen Vision in den Kreis Platonischer Vorstellungen und Stimmungen eintritt, — auch das ist ein Zeichen der Zeit.

Als Eklektiker sei ferner Ciceros Freund Marcus Terentius Varro erwähnt (115—25 v. Chr.), der aber weit mehr gelehrter Sammler als Ordner spekulativer Gedanken zum Zwecke einer Weltanschauung war. In der Theologie folgt er dem Stoiker Panaitios, faßt Gott als die Seele des Weltganzen auf und unterscheidet die philosophische Theologie der Weisen, die mythische der Dichter und die bürgerliche des Staates. Augustinus berichtet, daß er a priori 288 mögliche Antworten auf die Frage nach dem

höchsten Gute konstruierte, jedoch von dieser Menge alle übrigen Lehrmeinungen wieder als unwesentlich ausschaltete bis auf drei Haupttypen, nämlich: das höchste Gut liege in der Tugend, dem Gute der Seele; in den Urgütern der Natur, dem Gute des Leibes; endlich in der Verbindung beider, und sich für die dritte von diesen Lehren entschied, mit dem Zusatze, daß zwar die Tugend von höherem Range sei als die Naturgüter, aber doch vollendetes Glück nicht ohne die letzteren möglich sei⁶⁹⁸.

Von P o t a m o n, einem älteren Zeitgenossen des Augustus, wissen wir gerade genug, um seinen Eklektizismus festzustellen. Er nimmt mit den Stoikern zwei Kriterien der Wahrheit an, das urteilende Vermögen selbst, *ἡγεμονικόν*, und dessen Werkzeug, die ganz deutliche Vorstellung, unterscheidet in nicht gerade glücklicher Verquickung der Aristotelischen Prinzipien- und Kategorienlehre vier Prinzipien, den Stoff, das Wirkende, die Wirkung und den Ort, bezeichnet mit den Peripatetikern als höchstes Gut die Tugend in Verbindung mit den Gütern des Leibes und des äußeren Glückes und bekundet seine Zuneigung zum Platonismus durch einen Kommentar zur *Politeia*.

Die Schule der Sextier (s. S. 77) kann man als die Ankündigung des im ersten nachchristlichen Jahrhundert erstarkenden Neupythagoräismus bezeichnen. Sie selbst hatte nur kurze Blüte. Ihr Begründer war Q u i n t u s S e x t i u s, geb. um 70 v. Chr., einer ihrer Anhänger S o t i o n, der Lehrer des Seneca. In der Ethik vereinigte Sotion das stoische Ideal des unerschütterlichen Weisen, welcher unter den Wechselfällen des Schicksals dahinschreitet wie ein geordnetes Heer in der Nähe des Feindes, und eine den Pythagoräern entnommene Anleitung, zu diesem Ideal zu gelangen, Enthaltung von Fleischspeisen und tägliche Gewissenserforschung. Mit Pythagoras und Platon glaubte er an die Seelenwanderung⁶⁹⁹. Während die Sextier unter anderem auch Pythagoräische Lehren aufnahmen, war nach Cicero^{699a} N i g i d i u s F i g u l u s (gest. 45 v. Chr.) der erste, der den Pythagoräismus selbst, zwar mit großer Gelehrsamkeit, aber ohne besonderen Erfolg, erneuerte.

3. PHILON VON ALEXANDRIEN

A. VORLÄUFER PHILONS

Die Verbindung von jüdischer Theologie und griechischer Philosophie, durch die innere Entwicklung des Judentums angebahnt, vollzog sich in Alexandrien. Von größter Bedeutung war die Übersetzung der hl. Schriften der Juden aus dem Hebräischen in das Griechische. Die ältesten Stücke reichen in die Zeit des Ptolemaios Philadelphos (284—274)⁷⁰⁰.

In dieser griechischen Bibel finden sich noch nicht die für die alexandrinische Theologie bezeichnenden Lehren von Logos und Sophia, wohl aber die Voraussetzung dazu, nämlich das Bestreben, den Gottesbegriff möglichst abstrakt zu fassen, daher einerseits die menschlicher Vorstellungsweise angepaßten Züge im Gottesbilde zu mildern, wodurch eine allegorische Ausdeutung der heiligen Schriften vorbereitet wird, andererseits die im Urtext schon vorhandenen Lehren über die Mittelwesen zwischen Gott und Welt stärker zu betonen. Eine Verbindung jüdischer und griechischer Gedanken finden wir in den Fragmenten des Alexandriners Aristobul, um 150 v. Chr., den Klemens von Alexandrien und Eusebios als Peripatetiker bezeichnen⁷⁰¹. Er widmete dem Ptolemaios Philometor einen Kommentar zum Pentateuch, der unter anderem apokryphe, alten griechischen Sängern zugeschriebene Gedichte enthält, aber in tendenziöser Umarbeitung von seiner Hand. Er unterscheidet darin den höchsten außerweltlichen Gott von der die Welt vollendenden und durchwaltenden göttlichen Kraft. Gott selbst ist unsichtbar und nur durch den Nus, nicht durch die Seele zu erfassen. Er wirkt nicht unmittelbar auf das Schicksal der Menschen, die von ihm ausgehenden Kräfte sind es, die Segen und Fluch austeilen. In dem Lichte, das am ersten Tage geschaffen wurde, erblickt Aristobul die vor Himmel und Erde gegründete Weisheit Gottes. Die Siebenzahl sucht er als Ordnungszahl des Kosmos nachzuweisen⁷⁰². Wie man sieht, ist er nicht eigentlich Aristoteliker, sondern Eklektiker, von Aristoteles übernimmt er die Lehren vom Nus und vom weltentrückten Gotte, dagegen entstammt die Lehre von der göttlichen Kraft, welche die Welt durch-

dringt, einem der Kosmologie des Timaeus angenäherten Stoizismus.

Deutlich ist die Berührung mit der griechischen Philosophie auch in den Weisheitsbüchern des A. T., dem Jesus Sirach (verfaßt in hebräischer Sprache um 190, übersetzt ins Griechische 132/1 v. Chr.) und der sogenannten Weisheit Salomons (verfaßt zwischen 100 und 50 v. Chr.). Doch muß festgehalten werden, daß die in diesen Büchern dargestellte Bereicherung der jüdischen Theologie nicht von außen hineingetragen, sondern durch die Entwicklung des jüdischen Denkens selbst bedingt ist. Schon im Einweihungsgebet des Salomon wird die Frage aufgeworfen, wie der unendliche Weltgott, den der Kosmos nicht zu fassen vermag, in dem von Menschen gebauten Tempel wohnen könne, und zweifach beantwortet, nämlich so, daß nicht Gott selbst im Tempel wohne, sondern nur sein Name, dann in der Weise, daß der Tempel vor anderen Orten dadurch ausgezeichnet sei, daß Gott gnädig auf ihn herabblicke, d. h. also, daß, wer in den Tempel gehe, hoffen dürfe, Gegenstand besonderer göttlicher Aufmerksamkeit zu sein⁷⁰³. Da aber nach der Theologie der Propheten die ganze Erde als ein kleines Häuflein in dem allumfassenden Gesichtskreis Gottes liegt, bringt diese Antwort doch keine Lösung. Die Schwierigkeit, die weltferne Erhabenheit Gottes mit dem Glauben an seine besondere Fürsorge für bestimmte Teile der Schöpfung zu vereinigen, erzeugte das Bestreben, die Einzelarbeit der Weltregierung untergeordneten Kräften Gottes zu überlassen. Im zweiten Makkabäerbuch wird unterschieden zwischen Gott selbst und „der Herrlichkeit des Herrn“ im Tempel von Jerusalem⁷⁰⁴. War man einmal darauf gekommen, daß die untergeordneten Geschäfte nicht dem höchsten Gott selbst, sondern von ihm ausgehenden Kräften oder Wesen zuzuschreiben seien, so lag es nahe, diese Kräfte in einem oder mehreren umfassenden Prinzipien zu vereinigen. Als solche höchste Prinzipien erscheinen in der alexandrinischen Religionsphilosophie das Wort und die Weisheit Gottes. Insofern also überhaupt Kräfte von Gott getrennt und zu einem zweiten Wesen vereinigt wurden, lag die Weisheits- und Logoslehre innerhalb der Entwicklung des jüdischen Denkens. Ob freilich ohne griechische Beeinflussung Wort und Weisheit, Begriffe des intellektuellen

Seelenbereiches, und nicht andere, etwa der Wille Gottes oder die Liebe Gottes, aus dem Wesen des Höchsten abgelöst worden wären, darüber läßt sich nichts aussagen. — Nach dem Buche des Jesus Sirach ist das Wort Gottes der Weisheit übergeordnet, das Wort geht zuerst von Gott aus, dann erst die Weisheit⁷⁰⁵. Als Geschöpf Gottes ist sie selbstständiges Wesen⁷⁰⁶. In drei Funktionen tritt sie auf: als kosmische Macht, als geschichtliche Macht und als offenbartes Gesetz. Als kosmische Macht thront sie in den Wolken und durchdringt die Welt von den Himmelshöhen bis zu den Abgrundstiefen. Über alle Werke Gottes ausgeschüttet, verleiht sie dem Universum durch Schönheit und Ordnung ihr Gepräge⁷⁰⁷ und fügt die Gegensätze in der Welt zur Harmonie zusammen⁷⁰⁸. Als geschichtliche Macht wandelte sie unter allen Völkern, ließ sich aber auf Gottes Befehl bei Jakob nieder und fand auf Zion eine sichere Stätte, von der aus sie alle zu sich ruft, von ihren Früchten zu nehmen⁷⁰⁹. Mit Bewunderung geht der Verfasser die Geschichte des jüdischen Volkes durch, in der sich die Weisheit so ruhmvoll darstellt⁷¹⁰. Die göttliche Weisheit ist endlich das geoffenbarte Gesetz, das sich über alle Völker ausbreiten wird, wie ein Bach zum Strom, dieser zum Meere anschwillt. Seine Herrschaft ist das Ziel der Geschichte⁷¹¹. Als kosmische Macht hat die Weisheit keine Geschichte, ist von Anfang an allumfassend und daher vollendet, als sittlicher Gedanke unter den Menschen hat sie Entwicklung von kleinen Anfängen zur Weltherrschaft, — eine Spannung von statischer und dynamischer Bedeutung, die sich auch im stoischen Begriff des Logos findet, welcher einerseits die beständig die Welt durchwaltende Vernunft ist, andererseits, und zwar in der Menschenwelt, die Kraft, welche die Entwicklung zur Vernunft hinführt. Eine ganz ähnliche Spannung finden wir auch in der Art, wie Jesus Sirach die Theodizee, das wichtigste Erbstück der jüdischen Theologie, behandelt. Nach prophetischer Überlieferung, die natürlich auch Jesus Sirach übernimmt, ist die ganze Geschichte, sowohl des Menschengeschlechtes im allgemeinen, wie des jüdischen Volkes im besonderen, eine Rechtfertigung Gottes. Er ist heilig und hat Recht, das Böse und mit diesem der Tod stammt nicht von ihm, sondern aus dem Willen des Menschen⁷¹². Daneben aber kommen bei der Einreihung des Übels in die gegebene Welt-

ordnung zwei auseinandergehende Gedanken vor. Einmal fügt sich der Gegensatz von Gut und Böse dem allgemeinen Gesetz der Gegensätzlichkeit, welches die Harmonie der Welt nicht stört, sondern erhöht. Gehören die Gegensätze zur Vollkommenheit des Ganzen, die aus Gott herrührt, dann muß schließlich auch das Negative, wenigstens das physische Übel, in Gott seinen Grund haben; der auf die erste Sünde zurückgeführte Tod kommt nach einer anderen Äußerung des Verfassers als Urteilsspruch doch von Gott⁷¹³, ebenso wie die Armut neben dem Reichtum, das Unglück neben dem Glück. Ist die Welt mit ihren Gegensätzen ein harmonisches Ganze, dann ist sie schon in Ordnung und läßt nichts zu wünschen. Aber andererseits offenbart sich die Ordnung der Welt darin, daß das Gute gegen das Böse, das Leben gegen den Tod ankämpfe; bei dieser Auffassung ist die Ordnung nicht eine vollendete, sondern eine sich durchsetzende. Die erste Theodizee ist mehr eine ästhetische Rechtfertigung der Welt im Ganzen, so wie sie ist, die zweite mehr eine ethische des Menschenschicksals in Hinsicht auf das, was sein soll. Es ist die gleiche Spannung, die sich früher schon in der Theodizee des Chrysippos und später noch bei Plotin findet. Daß diese Theodizee nicht lückenlos sei, fühlt der Verfasser selbst, doch hilft ihm die beruhigende Erkenntnis, daß wir nur einen kleinen Teil der göttlichen Werke erkennen⁷¹⁴. Von hier ist nicht mehr weit zum grundsätzlichen Skeptizismus Philons dem menschlichen Wissen gegenüber.

In dem Buche der Weisheit Salomons wird die göttliche Weisheit als kosmische Macht ähnlich beschrieben wie von Jesus Sirach, nur daß in der philosophischer gewordenen Sprache stärkere stoische Anklänge vorkommen. Sophia, Abglanz des ewigen Lichtes, Spiegel der göttlichen Kraft, durchdringt als Hauch, Pneuma, als künstlerisch gestaltender Geist die ganze Welt⁷¹⁵, die Gott aus einer qualitätlosen Materie gebildet hat⁷¹⁶. Weil die Schöpfung als Werk Gottes gut ist und Gott keine Freude am Verderben des Lebenden hat, stammt der Tod nicht aus Gott, sondern aus dem Neide des Teufels⁷¹⁷. Wie in der Annahme einer vorher bestehenden Materie, so liegt auch in der leise angedeuteten Lehre von der Präexistenz der Seelen⁷¹⁸ eine gewisse Annäherung an Platonische Lehren. Das Geschichtsbild des Jesus Sirach ergänzt der Verfasser

des Weisheitsbuches, indem er das Wirken der Weisheit in der Vorzeit mehr ausführt, wobei dieser Begriff in rein psychologischer Bedeutung auftritt. Daß Adam trotz seiner Sünde über die Natur herrschen konnte, verdankt er der Weisheit; sie hilft dem Noah, als zur Strafe für den Brudermord die Welt überschwemmt ward, sie findet Abraham, rettet Lot, Jakob, Joseph. Sie war die Flammensäule, die dem Volke bei der Wanderung aus Ägypten voranleuchtete⁷¹⁸.

So weit geht der Verfasser nicht, die Weisheit der Hellenen ausdrücklich anzuerkennen. Das Heidentum erscheint ihm wie den Propheten als Götzendienst⁷¹⁹, aber, gemäß der geänderten Zeit und Umgebung, steht er ihm insofern freundlicher gegenüber, als die Torheit der Bilderverehrung nicht die einzige Form des falschen Gottesdienstes ist — die andere bessere ist die Verehrung der Elemente und der Gestirne — und er für beide Irrtümer psychologische Erklärungen sucht. Die Anbetung der Gestirne und Elemente stammt aus der berechtigten Bewunderung der Natur, nur bleiben die Menschen beim Werke stehen, statt zum Urheber vorzudringen. Die Bilderverehrung hat ihren Ursprung in der Pietät für Tote, in welcher die Hochschätzung für die Person auf das darstellende Bild übertragen wird, und in dem Willen der Gewaltherrscher, die für ihre Bildnisse Huldigung verlangen, um allerorten ihre Macht als eine gegenwärtige fühlen zu lassen⁷²⁰.

B. DIE PHILOSOPHIE PHILONS

Der Vollender des jüdisch-hellenistischen Synkretismus, Philon von Alexandrien, ist von dem hohen Wert der griechischen Bildung durchdrungen und gibt dieser Überzeugung auch Ausdruck. Allerdings ordnet er die griechische Weisheit als eine abgeleitete der jüdischen Offenbarung unter, aber wie stark die Hellenisierung des Judentums bereits fortgeschritten war, erkennt man schon äußerlich daran, daß für Philon die griechische Bibel selbst, d. h. auch ihr griechischer Text, ein Offenbarungsbuch war.

Philon von Alexandrien, geboren um 25 vor Christus, stammte aus priesterlichem Geschlechte. Sein Bruder war Vorstand der alexandrinischen Juden. Im

Jahre 40 nach Christus war Philon Führer einer Gesandtschaft beim Kaiser Caligula wegen judenfeindlicher Unruhen. In dem uns erhaltenen Bericht über die Reise rechnet er sich bereits zu den Greisen. Aus dieser Angabe wird sein Geburtsdatum annäherungsweise bestimmt.

Philons Schriftstellerei dient zunächst der Apologie des Judentums. Die jüdische Weltanschauung soll nicht nur als ebenbürtig den griechischen Systemen, sondern als einzige, als unüberbietbare Wahrheit dargetan werden. Formal zeigt sich diese Absicht darin, daß sein ganzes Philosophieren aus der Interpretation des hl. Textes, und zwar der Bücher Mosis, hervorsticht, inhaltlich in dem Postulate, daß alles Wertvolle der griechischen Philosophie auch in den Büchern Mosis entweder ausdrücklich oder dem Sinne nach enthalten sein müsse. Ein philosophisches System konstruiert Philon nicht. Sein systematisches Bedürfnis wird befriedigt durch innere Gliederung von Einzelbetrachtungen und im Großen durch den Nachweis, daß die Bücher Mosis eine weise geordnete Gedankenmasse sind.

Die Absicht, alles Wertvolle aus dem Pentateuch herauszulesen, ist nur durchführbar, wenn vieles in den Text hineingelegt wird. Dazu dient ihm die allegorische Deutung, eine Methode, die vor ihm bereits von den Sophisten und besonders von den Stoikern reich ausgebildet worden war und die nach ihm von den Kirchenschriftstellern und besonders schwungvoll von den Neuplatonikern gehandhabt wurde. Über die Grundsätze der Allegorese gibt er sich Rechenschaft. Die von ihm aufgestellten, wenn auch nicht systematisch geordneten Prinzipien sind folgende: 1. Die allegorische Deutung ist anzuwenden, wenn ein Bericht so, wie er dasteht, überhaupt keinen oder einen anstößigen Sinn gibt. In solchen Fällen ist der biblische Bericht aufzufassen als ein Wink, ja nicht am Buchstaben zu kleben⁷²¹. 2. Das Gleiche gilt von jenen Fällen, wo etwas Bildhaftes als Ausdruck von etwas Wesentlichem steht, das so, wie es an sich ist, gar nicht ausgedrückt werden kann; hierher gehören z. B. die Schilderungen der Erscheinung Gottes⁷²². Während die bisher entwickelten Grundsätze nur fallweise zur allegorischen Deutung auffordern, geht der 3. Grundsatz viel weiter: es ist nämlich überall hinter den historischen Ereignissen ein geheimnis-

voller Sinn zu vermuten, dessen Abbilder oder Wirkungen — beides ist prinzipiell verschieden, wird aber nicht auseinandergehalten — die geschichtlichen Begebenheiten sind⁷²³. In den ersten beiden Fällen ist das Berichtete entweder überhaupt nicht geschehen, so wie es dasteht, oder es kommt nicht darauf an. Nach dem dritten Grundsatz sind die historischen Begebenheiten in ihrem Bereiche geschichtliche Wirklichkeit, aber sie deuten außerdem auf eine durch allegorische Interpretation zu enthüllende geistige Welt hin. Durch den ersten Grundsatz ließe sich die ganze heidnische Mythologie rechtfertigen; denn wenn man auch im Anstößigen gerade dadurch, daß es anstößig ist, einen Zug besonderer pädagogischer Weisheit findet, gibt es keine Polemik gegen unsittliche Mythologie: so weit geht Philon natürlich nicht. Das größte Zugeständnis in dieser Richtung ist die Verteidigung Homers und Hesiods gegen den Vorwurf der Gottlosigkeit⁷²⁴. Die heidnischen Mythen scheinen ihm deshalb inferior, weil sie nur Naturvorgänge (nicht auch Erscheinungen des sittlichen Lebens) und diese ohne Bezugnahme auf Gott, ja ohne Kenntnis Gottes veranschaulichen⁷²⁵. Im Gegensatz dazu will Philon in den jüdischen Berichten oder Mythen hauptsächlich seelische Vorgänge und sittliche Vorschriften, ferner Wesenszüge des göttlichen Lebens dargestellt finden⁷²⁶.

Neben beachtenswerten Bemerkungen zur Religionspsychologie und der folgenschweren Vereinigung der stoischen Logoslehre mit der Platonischen Ideenlehre sowie der biblischen Weisheitslehre ist die bedeutendste spekulative Leistung Philons wohl seine Lehre von der Transzendenz und Unendlichkeit der über alle Bestimmungen hinausgehenden Natur Gottes. Zwar finden sich schon bei Platon Ansätze zu dieser Lehre, indem z. B. im Symposion die Idee des Schönen über die Kategorien von Raum und Zeit, Quantität und Relation hinausgehoben wird, und in dem großen Staatsgespräch Sokrates an der wichtigen Stelle, wo es gilt, das Gute zu bestimmen, in die Worte ausbricht: „Ach, könnte ich doch sagen, was es ist!“⁷²⁷ Aber Platon beschreibt das Metaphysische in dem einen Falle als das Schöne, im anderen als das Gute, und selbst in der letzten Periode seines Denkens, als er alle früher gemachten Aussagen über das Metaphysische für zu konkret hielt und es daher nur mehr als das Eine bezeichnete,

scheute er sich, ihm das Merkmal des Unendlichen (*ἄπειρον, ἄόριστον*) beizulegen. Das Unendliche ist nach dem Gefühle Platons und der Pythagoräer, auch des Aristoteles, vielleicht der Griechen überhaupt, in der Nähe des Chaotischen, das Unendliche ist in der späten Platonischen Metaphysik nicht ein Merkmal des Einen, sondern ein zweites Prinzip neben dem Einen. Erst Philon sagt von Gott in gleicher Weise die Einheit wie die Unbestimmbarkeit oder Unendlichkeit aus, gemäß der biblischen Überlieferung, von welcher ebenso entschieden die Einheit Gottes wie seine unendliche Erhabenheit über Raum und Zeit und alle Weltdinge gelehrt wird. Aber Philon behauptet gemäß der religiösen Tradition auch die Persönlichkeit Gottes. Wohl fühlt er, daß diese Bestimmung in Spannung ist mit dem Merkmal der Unendlichkeit, läßt sich aber nicht hindern, die Persönlichkeit oder, wie er sagt, die Menschenähnlichkeit Gottes als Annäherungsbegriff auszusagen. Die Nötigung, den Persönlichkeitsbegriff so zu fassen, daß das Merkmal der Unendlichkeit damit verträglich wird, empfand er vielleicht, doch ohne ihr nachzugeben. Faßt man Persönlichkeit als Individuation, als Abgrenzung eines einzelnen Wesens gegen andere Wesen auf — ein solch abgegrenztes Wesen ist z. B. der Aristotelische Gott — dann ist die Unendlichkeit damit unvereinbar, denn Abgrenzung ist Schranke; faßt man das Wesen der Persönlichkeit als Konzentration oder Verinnerlichung auf, so ist dieser Begriff einer Steigerung, daher auch einer Steigerung ins Unendliche fähig, denn Verinnerlichung oder Konzentration ist in zwei Richtungen variabel: 1. in Hinsicht auf die Menge der zusammengefaßten Bestandteile, 2. in Hinsicht auf die Innigkeit der Durchdringung; es gibt reicheres und ärmeres, strafferes und mehr zerstreutes Bewußtsein. Ein Bewußtsein von unendlichem Reichtum und völliger Durchdringung oder Einheit ist kein Widerspruch. Ohne die einzelnen Phasen dieser Gedankenentwicklung geben zu wollen, möchte ich erwähnen, daß auf ihrem Wege die Erkenntnisse Augustins von der Selbsterfassung der Seele als einem einzigartigen und wunderbaren Phänomen, von der synthetischen Funktion des Willens, ferner von der nach Analogie des Bewußtseins geschauten Durchdringung der Personen oder Hypostasen des inner-

göttlichen Lebens liegen und am Ende dieser Entwicklung die Abhandlung des Thomas von Aquin über die nach oben an Innerlichkeit zunehmenden Emanationsweisen der verschiedenen Naturen⁷²⁸. Der Ausgangspunkt aber ist die Vereinigung der biblischen Gedanken der Einheit, Persönlichkeit und Unendlichkeit Gottes mit den Gedanken der griechischen Theologie, vor allem der Zwang, das *ἄπειρον*, die Kategorienlosigkeit, mit den übrigen Bestimmungen zu vereinigen. Es war eine fruchtbare Durchdringung der Gedanken; daß sie Philon nicht auf den ersten Angriff gelang, ist nicht zu wundern. Seine Aussagen über Gott sind nicht ausgeglichen, doch hebt das ihre Bedeutung nicht auf. Das Merkmal der Kategorienlosigkeit des Metaphysischen verschwindet nicht mehr aus der Philosophie und Theologie, die Gnostiker variieren den Gedanken in stammelnder Mythologie, Plotin und seine Schüler, darunter Pseudo-Dionysius, geben ihn den mittelalterlichen Philosophen weiter⁷²⁹ und auch Kants Lehre von der Bestimmungslosigkeit des Metaphysischen stammt aus dieser Tradition.

Wir wollen nun die verstreuten Gedanken Philons, so gut es geht, in systematischer Ordnung betrachten, und zwar der Reihe nach die Lehren von Gott, von den Mittelen zwischen Gott und Welt: Logos und Sophia, den göttlichen Potenzen, den Ideen und den Seelen, die Lehren von der Materie, von der Rückkehr zu Gott auf den Wegen der Tugendübung, Erkenntnis und Ekstase, endlich seine geschichtsphilosophischen Ansichten über die Stellung des jüdischen Volkes und seines Gesetzes, über die Stellung des römischen Reiches und der griechischen Philosophie.

a) Gott

Gott ist einer, nur er ist wahrhaft allein⁷³⁰, der Seiende, das Sein schlechthin⁷³¹, ruhend in ewigem Sabbath⁷³², in unveränderlicher Freude, in krieglosem Frieden, in müheloser Wirksamkeit⁷³³. Er ist Dichter und seine Dichtung ist die Welt⁷³⁴, er ist der wahre Einwohner dieser Welt, während alle anderen Wesen nur Proselyten⁷³⁵ sind. Er ist unentstanden, unveränderlich und unvergänglich⁷³⁶, die höchste Gattung, einfache Natur ohne Mischung und Zusammensetzung⁷³⁷; absolut, nicht relativ⁷³⁸.

Er steht über der logischen Natur, über der Güte und der Einheit⁷³⁹. Er ist das fruchtbare Sein; wie Wärme aus dem Feuer, so strömt ohne Unterlaß Sein von ihm aus⁷⁴⁰; er kann nicht sein, ohne zu wirken⁷⁴¹. So stark ist Gottes Sein, daß es alle Bestimmungen zersprengt⁷⁴²; darum ist Gott qualitätlos, oder auch die Überfülle aller Qualitäten⁷⁴³. Er durchdringt und erfüllt alles und läßt keinen Teil der Welt seiner leer⁷⁴⁴; er hält die Elemente zusammen, ohne selbst zusammengehalten zu werden. Aus dem überragenden Wesen Gottes ergibt sich seine Unerkennbarkeit. Gott ist nicht an sich, sondern nur als Leiter und Meister der Welt erkennbar⁷⁴⁵. Die Unerkennbarkeit ist jedoch ein Gedanke, den nicht alle vertragen. Es gibt darum über Gott zwei Reden: Er ist wie ein Mensch — und: Er ist nicht wie ein Mensch⁷⁴⁶. Die eine Rede ist volkstümlich und für die Schwachen, die andere philosophisch und für die Starken. Er wird wohl auch genannt Vater und Demiurgos der Welt⁷⁴⁷, Mitkämpfer der Guten, Menschenfreund, wohlwollend und gerecht⁷⁴⁸, König der Könige, Herr, allwissender Zeuge des Gewissens, Richter⁷⁴⁹, doch bemerkt Philon, daß, wenn wir Gott so nennen, wir in seinen Begriff eine Beziehung auf irgend etwas außer Gott einführen, und dann nicht in der Wahrheit, sondern im Schein⁷⁵⁰ sind. Weniger kühn sagt Philon: Gott hat keinen Namen, aber aus Mitleid gestattet er uns, ihn anzurufen⁷⁵¹. Der erste Satz behauptet die Unergründlichkeit Gottes, der zweite setzt an Stelle des Unsagbaren wieder den Gütigen.

Überblickt man diese Äußerungen, so gelangt man zu dem Ergebnis, daß Philon die Persönlichkeit Gottes wohl festhalten will, aber keinen Versuch macht, sie begrifflich auszugestalten. Seine Äußerungen sind jeweils von dem zu deutenden Text angeregt, nicht durch die systematische Entfaltung eines spekulativen Gedankens bestimmt.

b) Die Mittelwesen

Fast so bedeutungsvoll wie die philosophische Fassung der Transzendenz Gottes waren Philons Versuche, die biblische Lehre von den Mittelwesen, unter denen in den letzten Büchern des A.T. die göttliche Weisheit hervorragt, mit den griechischen Lehren über das Wirken Got-

tes in der Welt zu verbinden. An griechischen Spekulationen lagen vor: die Platonischen Lehren von der Mittelstellung der Seelen und der Dämonen, von denen Eros einer ist, von dem Nus (im Philebus), dem Demiurgos und der zum Urlebewesen, Autozoon, vereinigten Vielheit der Ideen (im Timäus), die Aristotelische Lehre von den höheren Geistern oder Gestirngöttern, endlich die aus Heraklit übernommene, aber von den Stoikern durch Aristotelische Bestimmungen bereicherte Lehre von dem die Welt durchwaltenden Logos. Von diesen Begriffen ist bei Philon der Logos der vorherrschende, um den sich die anderen gruppieren. Der spekulative Antrieb zur Entfaltung der Lehren von den Mittelwesen ist die Notwendigkeit, zwischen den Gedanken der Einheit Gottes und der Vielfältigkeit der aus Gott stammenden Welt zu vermitteln. Auf zweifache Weise kann diese Absicht durchgeführt werden, architektonisch, durch Annahme von Mittelgliedern, oder auch durch eine All-Einheitslehre, indem das Viele als potenziell in Gott enthalten angenommen wird. Die eine Form hält am Gedanken der Einfachheit fest und paßt zur Transzendenz, die andere macht Ernst mit der Einzigkeit und führt zur Immanenz. Philon wählt wohl die erste, wendet sich aber gelegentlich doch auch der zweiten zu. Verweilen wir zunächst bei der ersten Form der Vermittlung. Dann muß eine Reihe von Potenzen zwischen Gott und Welt angenommen werden. Die höchste Stelle nimmt der Logos ein. Er ist der Zweite nach Gott⁷⁵², der erstgeborene Sohn Gottes⁷⁵³, sein Abbild⁷⁵⁴. In der Auslegung, die Philon an den Bericht anschließt, wie Moses, Aaron und ihre Begleiter der Vision Gottes teilhaftig werden, deutet Philon den Felsen, auf dem die vier Männer stehen, als den Logos. Unter dem Felsen gähnt ein Abgrund, und jenseits wird Gott auf saphirblauem Throne sichtbar. In diesem gewaltigen Bilde findet Philon ausgedrückt, daß Gott wie durch einen Abgrund getrennt hoch über aller logischen Natur stehe⁷⁵⁵. Der Logos erscheint aber auch im Anschluß an die Aristotelische Lehre von den vier Ursachen als die Instrumentalursache der Welt, d. h. als das Werkzeug Gottes bei der Schöpfung⁷⁵⁶. Neben dem Logos steht an anderen Stellen die Sophia. Soweit die Sprache mythologisch ist, unterscheiden sich die beiden durch das Geschlecht. Der

Logos ist z. B. Vater, manchmal auch Gemahl der Seele, Sophia oder das göttliche Wissen Gemahlin Gottes oder des Demiurgos und dadurch Mutter der Welt⁷⁵⁷. Hier und in ähnlichen Fällen ist Sophia als Gottes Gemahlin dem Logos als dem Sohne Gottes übergeordnet, an anderen Stellen ist Sophia untergeordnet, so wenn der Logos Quelle der Weisheit genannt wird⁷⁵⁸, doch kommt dasselbe Gleichnis auch umgekehrt vor⁷⁵⁹. Endlich erscheinen beide ebenbürtig, ja in gleicher Funktion, also identisch und nur im Gleichnis verschieden. Wie Logos der Sohn, so ist Sophia — eine Pallas Athene — die mutterlose Tochter Gottes⁷⁶⁰. Die himmlische Weisheit nicht minder als der Logos ist Quelle der allgemeinen Tugend, welche, manchmal auch selbst als Logos und Weisheit bezeichnet, die Mutter der einzelnen Tugenden ist⁷⁶¹. Sophia ist ebenso wie Logos Mittel der Schöpfung⁷⁶². Ja die Sophia wird paradoxerweise geradeso wie der Logos Vater genannt⁷⁶³. Die widersprechenden Behauptungen über ihr Verhältnis erklären sich daraus, daß Logos und Sophia stufenweise von Gott durch die Welt herab sich bis zur Seele erstrecken und jede tiefere Stufe des Logos und der Sophia den höheren untergeordnet ist. Meint man eine solche, so kann man ebensogut sagen, diese Sophia stehe unter dem Logos, wie dieser Logos stehe unter der Sophia. Logos und Sophia gehen so ineinander über. Der Logos hat unter sich noch andere Gewalten, die schöpferische und die königliche; unter dieser steht die Vorsehung, unter jener die Strafgewalt; die eine Gruppe stammt aus der Güte, die andere aus der Macht⁷⁶⁴. Aber auch die Strafgewalt geht im letzten Grunde aus der Güte hervor. Diese Mächte sind von Gott getrennt; da Gott mit dem Bösem nichts zu tun hat, bleibt die Bestrafung der Bösen untergeordneten Potenzen überlassen⁷⁶⁵. Damit greift Philon in die durch die Propheten angeregte Debatte ein, ob und wieso Leiden und Strafen von Gott stammen können. Jesus Sirach hatte zwar die Strafe auf Gott zurückgeführt, die Weisheit Salomons aber diese Annahme verworfen. — Andere Gedankengänge zerstören jedoch den architektonischen Aufbau wieder und führen den Logos mitsamt seinen Potenzen in Gott zurück. Wie Gott wird auch der Logos als das Allgemeinste erklärt. Auf ihn ebenso wie auf Gott selbst deutet Philon den

Namen Manna = Was?, welche ganz allgemeine Frage das Allgemeinste bezeichnen soll⁷⁶⁶. Als Intelligenz oder Weltseele erscheint doch wieder Gott, der nach dem Früheren über der logischen Natur stehen soll; wie von Gott wird auch vom göttlichen Logos ausgesagt, daß er das All umgebe und erfülle⁷⁶⁷. Die zwei Potenzen Schöpfermacht und Herrschgewalt werden Gott selbst zugeschrieben. Auf ihn und die beiden Potenzen deutet Philon die drei Gäste, die Abraham erscheinen: die beiden Gewalten aber sollen von Gott gar nicht real unterschieden sein; der menschliche Intellekt ist nur nicht so scharf, daß er Gott selbst, der die beiden anderen Mächte übertrifft, schauen könnte; nur der Nicht-Eingeweihte sieht die drei⁷⁶⁸. Die Stelle ist freilich nicht ganz klar. Der mittlere der zitierten Sätze läßt noch die Auffassung zu, daß der menschliche Intellekt nur die Größenverhältnisse der drei nicht richtig unterscheidet, der letzte Satz leugnet die Dreiheit überhaupt. Gelegentlich stellt Philon die Sache so dar, daß die verschiedenen Auffassungen Gottes verschiedene Stadien der seelischen Entwicklung bezeichnen. Für die tiefer stehende Seele ist Gott bloß strafender Richter, die fortschreitende Seele braucht zwei Mächte, die eine um Gesetze, die andere um Gnaden zu erhalten⁷⁶⁹, die vollkommene Seele kennt nur mehr die Güte Gottes, für sie wird der Herr zum Gott. So also gehen Logos-Sophia und Gott ineinander über, aber ohne dasselbe zu sein. Origenes gleicht später die in Spannung befindlichen Gedanken durch die auch dem Philon nicht unbekannte perspektivische Vorstellungsweise aus. Wir sehen die höheren Mächte von unten und brauchen deshalb nicht zu unterscheiden, ob der Logos gleich ist dem höchsten Gotte oder geringer an Macht und Größe; wegen der Unnahbarkeit des höchsten Gottes ist der Vermittler Logos der Gott für uns. Die Kirche hat zwar die Mittelstellung des Logos beibehalten, aber seine Wesensgleichheit mit dem höchsten Gotte gegen alle anderen Deutungen durchgesetzt.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob der Logos persönlich oder unpersönlich sei. Wie wir gesehen haben, läßt sich diese Frage schon an den Philonischen Gottesbegriff richten. Sie ist schwer zu beantworten, weil sich Philon vom Wesen der Persönlichkeit keine klare Vorstellung

gemacht hat. Eher unpersönlich als persönlich ist der Logos an den Stellen, wo er als der allgemeine Begriff, ferner als das Denken in Gott, endlich als das Denken im Menschen erscheint. In dem Maße, als der Logos als Mittelwesen zwischen Gott und Welt selbständig wird, wird er selbst ein seelisches und persönliches Wesen. Man kann vielleicht sagen: während bei Philon der erste Gott noch persönlich ist, aber gerade im Begriffe, unpersönlich zu werden, ist der Logos, gemäß seiner stoischen Herkunft, bei Philon noch unpersönlich, aber im Begriff persönlich zu werden. Die spätere christliche Theologie hat über die Persönlichkeit des Logos keinen Zweifel gelassen.

Zu den Mittelwesen zwischen Gott und Welt gehören auch die Ideen. Die Ideen sind wie bei Platon Vorbilder der körperlichen Welt. Im Anschluß an den Mythos des Timaeus erzählt Philon, wie der Logos, der Erstgeborene Gottes, der körperlose Mensch, die Wege des Vaters nachahmend, auf die Urbilder blickte und die Gattungen der Wesen gestaltete⁷⁷⁰. Dem Platonischen Demiurgos entspricht hier der hinaufblickende Gestalter Logos, dem Ur-Lebewesen, dem Inbegriff der Ideen, der die Urbilder in sich bergende Vater. Nach diesem Mythos stehen die Ideen über dem Logos, an anderen Stellen ist der Logos selbst Ort der Ideen, die in ihm sind, so wie die Idee der Stadt in der Seele des Architekten⁷⁷¹. Der geistige Kosmos oder die Ideenwelt ist dann nichts anderes als der Logos des schaffenden Gottes. Das ist die für die ganze Folge vorbildliche Synthese zwischen stoischer Logoslehre und Platonischer Ideenlehre. — Auch von zahllosen Potenzen Gottes spricht Philon⁷⁷². Sie sind die Ausdehnung Gottes ohne Teilung seines ewigen unveränderlichen Wesens, seine Erstreckung durch die Welt hin⁷⁷³. Aber die Vielheit der Potenzen hebt die Einheit nicht auf; die Potenzen bleiben doch in Gott. Wie sie in Gott Eines sind, das ist freilich das große Mysterium⁷⁷⁴. Philon führt die Mächte ein, um das menschliche Gemüt vor der Unfaßbarkeit Gottes zu retten, aber sie selbst werden unfaßbar und unendlich. — Wenn man das, was bei Philon unausgeglichen nebeneinander steht und als Unklarheit stört, da die metaphysischen Prinzipien bald ineinander übergehen, bald sich voneinander trennen, mit Bewußtsein setzt, so erhält man ein emanatistisches System nach Art des

Plotinischen. Der Begriff der Emanation liegt überall dort nahe, wo das Bild von der Wärmeausstrahlung des Feuers, von dem Ausgehen des Lichtes oder dem Ausströmen des Wassers für die Welt und ihr Verhältnis zu Gott oder dem Logos vorkommt. Für das Nebeneinander der zwei Betrachtungsweisen ist bezeichnend, daß der Logos sowohl der Trennende wie der Vereinigende ist. In der ersten Funktion — er wird dann mit dem feurigen Schwert der Engel an der Paradiesespforte verglichen⁷⁷⁵ — verhindert er z. B., daß Erzeugtes und Unerzeugtes sich berühre⁷⁷⁶, hält das Chaos fern⁷⁷⁷; als Vermittler einigt er die Elemente durch Überredung⁷⁷⁸ und stiftet Frieden⁷⁷⁹. Indem der Logos⁷⁸⁰ und die übrigen Potenzen⁷⁸¹ häufig den Engeln des A. T. gleichgesetzt werden, nähern sich diese Mächte den menschlichen Seelen⁷⁸², die gleichfalls zu den vermittelnden Wesen gehören.

Aber wie verhalten sich die drei Arten der Mittelbegriffe im einzelnen zueinander, und zwar wie die Potenzen zu den Ideen, beide zu den Seelen? Eine ausgleichende Konstruktion könnte in der ersten Frage zwei Wege einschlagen, nämlich die schöpferische und die gesetzgebende Potenz so auf die Ideen verteilen, daß die Ideen von Naturobjekten schöpferisch, die sittlichen Ideen gesetzgebend wären, oder so, daß jede Idee schöpferisch wäre, insofern sie mit der Dynamis ausgestattet ist, sich zu verwirklichen, und gesetzgeberisch, insofern sie eine Norm ist, nach der die Wesen in der materiellen Welt sich richten. Nach der einen Interpretation wären die einen Ideen Realgründe, die anderen ideale Ziele; nach der anderen wären alle Ideen zugleich Grund und Ziel. Aber Philon fühlt sich nicht veranlaßt, zwischen diesen von Platon selbst angeregten Möglichkeiten zu entscheiden. Was das Verhältnis von Ideen und Seelen zueinander betrifft, so läßt sich, soweit es sich um leblose Wesen handelt, nichts anderes sagen, als daß der Logos, das höchste Seelenwesen, auch deren Ideen in sich enthält. Anders steht es mit den Lebewesen. Die vernünftigen sind Abbilder des Logos, er selbst ist ihre Idee. Allein die Vorstellung, daß die Seelen Abschnitzel Gottes, Teile des göttlichen Wesens sind⁷⁸³, führt darauf, sie selbst als Teile des geistigen Kosmos zu betrachten. Die Ausstattung der logischen Seele mit den niederen sinnlichen Erscheinungen ist in gewissem Sinne

eine Bereicherung und daher eine Vollkommenheit, was der Mythos ausdrückt, daß die reingeistigen Seelen aus Wißbegierde sich verkörpern⁷⁸⁴. „Zu der Zeit, da der Nus mit der Aisthesis sich noch nicht unterredete, war er blind und ohne jede Dynamis, die Hälfte einer lebenden Seele⁷⁸⁵.“ Mit dieser Annahme stimmt überein, daß der Weise die tieferen seelischen Fähigkeiten nicht ausrotten, sondern beherrschen werde; an sich sind Triebe und Begierden nicht schlecht⁷⁸⁶; die ganze, aus höheren und niederen seelischen Kräften zusammengesetzte Seele ist gut, wenn sie in Ordnung ist, schlecht, wenn Geist und Sinnlichkeit miteinander streiten. Eine solche harmonische Seele ist sowohl Teil wie auch Abbild des Logos, ja sie wird selbst als Logos bezeichnet. Jeder Weise ist ein Logos. Wie sich aber diese einzelnen Logoi zu dem großen Logos verhalten, darüber spricht sich Philon nicht gleichmäßig aus. Wenn es heißt, daß der Logos die Affekte beruhige, ohne sie auszurotten, daß er die Trugschlüsse der Sophisten widerlege⁷⁸⁷, so erscheint er mehr als die individuelle Vernunft im Menschen. Wenn aber Philon erzählt, wie der Logos sich des Menschen bemächtige, einer göttlichen Besessenheit vergleichbar⁷⁸⁸, so hat man doch den Eindruck, als handle es sich um eine die Seele von außen her ergreifende Macht, ähnlich dem Nus des Aristoteles, der „zur Tür“ hereinkommt. Doch muß schließlich zwischen den beiden Auffassungen kein Widerspruch bestehen, man könnte den großen Logos als einheitliche Persönlichkeit höheren Ranges und zugleich als eine das logische Bewußtsein der einzelnen Menschen durchdringende Macht auffassen. — Allein es gibt nicht nur Seelenformen, in denen das höhere und niedere Seelenleben harmonisch verbunden, die also ebensowohl Teile wie Abbilder des großen Logos sind, es gibt auch unglücklichere seelische Komplexe. Solche sind die mißratenen Menschen, solche scheinen auch die Tiere zu sein. Welche Stellung die Tiere haben, ist nicht klar. Den mosaischen Bericht von der Schöpfung behandelt Philon als Allegorie⁷⁸⁹. Damit kann Philon aber natürlich nicht meinen, daß dort von der Schöpfung der Tiere nicht die Rede sei; die Tiere eignen sich vielmehr deshalb als Symbole für das niedere Seelenleben, weil sie eben kein anderes haben. Andererseits aber sind die Tiere, diese minder-

wertigen Ausschnitte aus dem Logos, doch auch nach Ideen geschaffen. Darin liegt eine von Platon übernommene und an Plotin weitergegebene Schwierigkeit.

In ähnlicher Funktion wie die Mittelwesen kommt bei Philon gelegentlich auch das Pneuma vor. Wie bekannt, verwendet die christliche Theologie diesen Ausdruck für die dritte Hypostase in Gott, so wie den Ausdruck Logos für die zweite. Philon gebraucht das Wort Pneuma selten und verschieden, bald mehr in der stoischen, rein naturalistischen Bedeutung, bald in einer mehr geistigen. In dem ersten Sinne ist Pneuma feurige Luft, die Bewegungsursache, das Aktive in der Welt, die Ursache der Kohäsion bei den leblosen Körpern⁷⁹⁰, das unterste Glied einer Reihe von Formen, in welche auf höherer Stufe die Physis (der Pflanzen) und die Psyche (der Tiere) gehören. Von höherem Range ist das Pneuma, wenn es als Substrat des Bewußtseins aufgefaßt wird; während die Tierseele das Blut zur Substanz hat, ist die Substanz der Vernunftseele das Pneuma, eine göttliche Macht, ein Bild Gottes⁷⁹¹; durch das Pneuma erlangt die Seele die allgemeinen Begriffe; die Einigung von Seele, Pneuma und Gott macht die Inspiration aus⁷⁹². Das Pneuma ist also hier fast soviel wie der Logos selbst.

c) Die Materie

Über die Materie äußert sich Philon widerspruchsvoll. Gott soll vom Bösen frei, die Welt soll gut sein. Das Böse fällt der Materie zur Last, darum kann man nicht annehmen, daß Gott sie gemacht habe. Sie ist präexistent, die Mutter der Dinge⁷⁹³. Im Gegensatz zum göttlichen Überreichtum ist sie mangelhaft und leer⁷⁹⁴.

Die konsequente Ausgestaltung dieses Gedankens wäre die völlige Aufhebung der Materie. Philon nähert sich dem reinen Idealismus, wenn er anschaulich schildert, wie der Nus, der vor der Unterredung mit der Wahrnehmung im Dunkel lag, von plötzlichem Licht umblitzt und von der neuen Welt der Farben, Töne, Gerüche umdrängt wurde, — aber er erreicht ihn nicht, weil er sich zugleich vorstellt, daß die materiellen Dinge doch schon vorher existierten⁷⁹⁵. An den Versuchen, wie bei Platon, so auch bei Philon und Plotin Spuren des Kritizismus zu finden, ist nur so viel richtig, daß jeder Spiritualismus, bei

dem Bestreben, seine metaphysische Intuition auch im Prozeß der Erkenntnis nachzuweisen, Gedanken über die Priorität des Geistes und seine schöpferische und ordnende Macht aussprechen muß, die ihn in die Nähe des Kritizismus bringen, sowie umgekehrt jeder Kritizismus von einer Ansicht über die Stellung des Subjektes ausgeht, die eine metaphysische Annahme vom Platonischen Typus ist.

d) Die Rückkehr zu Gott

Betrachtet man die Seinsstufen: Gott, Logos und Sophia, die Ideen, die höheren und tieferen Seelen, die Materie, so ist der Verlauf der Verwirklichungen ein Abstieg vom Wertvollen zum Minderwertigen, ein Verfall oder Sündenfall, zugleich aber die notwendige Entfaltung einer durch ihren Reichtum wertvollen Ideenordnung. Die Minderwertigkeit der räumlich-zeitlichen Welt läßt den Wunsch nach Rückkehr zu Gott entstehen. Sie vollzieht sich in der menschlichen Seele. An Philons Seelenlehre ist das Interessanteste seine Psychologie des religiösen Lebens. Dieses originelle Stück ist eingebaut in die überlieferten griechischen Lehren von der Seele. Dabei folgt Philon den verschiedenen antiken Schulen, ohne sich zu entscheiden. Das hängt mit seiner skeptischen Haltung dem Erfahrungswissen gegenüber zusammen⁷⁹⁶, die ihrerseits wieder durch sein vorwiegend religiöses und apologetisches Interesse bedingt ist. Zu den unentscheidbaren Fragen des Seelenlebens rechnet er die Lokalisation der Seelenteile⁷⁹⁷, was ihn aber nicht hindert, gelegentlich der Platonischen Auffassung beizustimmen. Auch hinsichtlich der Zahl und der Benennung der Seelenteile schwankt er, übernimmt bisweilen die Platonische Dreiteilung⁷⁹⁸, besonders in den Büchern der Allegorien, billigt mitunter einzelne Theorien der Aristotelischen Seelenlehre⁷⁹⁹, macht sich aber mit besonderer Vorliebe die stoische Einteilung der Seele zu eigen, obschon er sie nicht immer gleich ausführlich bringt, so daß er bald sieben Teile⁸⁰⁰, nämlich die fünf Sinne, ferner Erkenntnis und Rede unterscheidet, bald acht, indem er die Fortpflanzung hinzufügt, oder sieben, nämlich den Logos, welcher Vernunft und Rede umfaßt, die fünf Sinne und die Fortpflanzung. Die Sinne sind von verschiedenem Range: der höheren Seele am nächsten steht der Gesichtssinn, der Ursprung der Philo-

sophie⁸⁰¹ (nach dem Timaeus); auch das Gehör, obwohl weniger klar, ist den philosophischen Sinnen zuzurechnen, welche das menschenwürdige Leben bezwecken; dagegen stehen Geruch, Geschmack und Tastsinn im Dienst des Lebens schlechthin; unter diesen niederen Sinnen nimmt der Geruch eine höhere Stelle ein als die anderen⁸⁰². Von der Einheit der Seele im Sinne des Platonischen Phaedo spricht Philon nie⁸⁰³, öfter von der Unterordnung der Seelenteile unter die Vernunft⁸⁰⁴. — In der Lehre von den Affekten unterscheidet er mit den Stoikern vier Leidenschaften, Lust, Schmerz, Furcht⁸⁰⁵, Begierde. Die Erziehung durch Moses, den vollendeten Weisen, geht aus auf ihre völlige Beseitigung, nicht bloß auf Mäßigung⁸⁰⁶. Die Apathie ist Bedingung des Glückes, doch ist die echte Apathie von der aus dem Hochmut stammenden Gefühllosigkeit zu unterscheiden⁸⁰⁷. Bisweilen erkennt Philon aber die Berechtigung der maßvollen Gefühle an, unter denen die stille Freude, die den in Gott Lebenden und vom Glauben an die Vorsehung Erfüllten begleitet, das beste ist⁸⁰⁸.

Das eigentliche Interesse Philons konzentriert sich auf die Hinlenkung der Seele zu Gott durch Erziehung und Bekehrung. Voraussetzung für die Umwandlung der Seele ist die Freiheit⁸⁰⁹. Die Methode der Erziehung ist die allmähliche Umbildung der Seele; der gute Erzieher wird vorgehen wie der erfahrene Arzt, der nicht an einem Tag die ganze Gesundheit vermitteln wird, weil er weiß, daß durch Gewaltkuren mehr Schaden als Nutzen gestiftet würde⁸¹⁰. Diese selbstverständliche pädagogische Regel der milden und allmählichen Einwirkung erhält dadurch eine besondere Bedeutung, daß Philon, wenn er von der Erziehung zur wahren Weisheit spricht, in erster Linie die Bekehrung der Heiden zum Judentume meint, nebenbei aber auch an die Gewinnung gewisser Kreise seines eigenen Volkes für die griechische Philosophie. Er definiert nämlich die Erziehung als die Bereitung der Seele zu einer des göttlichen Aufenthaltes würdigen Stätte, die Grundlagen seien edle Natur und Lehre, darüber würden die Tugenden aufgebaut, den Schmuck verleihe die enzyklische Bildung⁸¹¹. Diese Bildung durch hellenische Wissenschaft mag manchem Glaubensgenossen nicht unbedenklich vorgekommen sein, so daß Philon diesen gegenüber

die vorsichtige Methode der Seelengewinnung für ebenso geboten halten mochte wie gegenüber den Griechen.

Nach der in diesem Programm angegebenen Reihenfolge sei zuerst die Reinigung der Seele von der Krankheit der Sünde, dann die Tugend- und Güterlehre, hierauf die wissenschaftliche Ausbildung und ihre bloß vorbereitende Bedeutung, endlich das Ziel aller Seelenführung, die Vereinigung mit Gott, dargelegt. In dem ersten und in dem letzten dieser Gebiete bringt Philon in die psychologische Literatur der Griechen eine neue Nuance, die aus der von den Propheten gepflegten Einkehr der Seele in sich selbst und dem daraus erfließenden Bewußtsein der Sündhaftigkeit des Menschen gegenüber der Heiligkeit Gottes stammt: es ist die durch die Größe der Kluft zwischen dem sündigen Geschöpfe und dem heiligen Schöpfer vermehrte Sehnsucht nach Erlösung von der Sünde und nach Vereinigung mit dem heiligen Gotte. Der Mensch ist sündhaft, aber nicht völlig böse, sondern aus Gutem und Bösem gemischt. Überwiegt das Böse, so nennt man ihn danach⁸¹². Doch ließ Gott in seiner Güte keine Seele des Göttlichen völlig beraubt sein⁸¹³. Jede hat irgendeine Kenntnis des Guten, das Gewissen, darum ist jeder Mensch verantwortlich⁸¹⁴. Zum Wesen der Sünde gehört, daß sie freiwillig sei; unfreiwillige Verfehlungen sind nicht wirkliche Sünden⁸¹⁵. Die Sünde kennzeichnet Philon bald mit stoischer Terminologie als Lockerung der Spannung (*τόνος*) des führenden Seelenteiles, bald mit Platonischer als Empörung der unteren Seelenreligion gegen die höhere⁸¹⁶. Auch unterscheidet Philon zwischen Einzelsünden, die von einzelnen Teilen der Seele ausgehen, und der völligen Sündhaftigkeit, an der alle Kräfte der Seele beteiligt sind⁸¹⁷. Daß alle Verfehlungen gleich seien, glaubt Philon den Stoikern nicht, sondern klassifiziert die Sünden nach ihrer Wichtigkeit⁸¹⁸ und nach dem gesamten seelischen Zustand des Handelnden (Philon kennt nur Sünden, die in Handlungen zutage treten, nicht solche aus bloßer Absicht); es kann sogar eine Tat, die für den Weisen fehlerhaft ist, für den Fortschreitenden, noch nicht Vollendeten, löblich sein und umgekehrt⁸¹⁹. Wenn Philon weiter sagt, daß der Mensch sich nach Befreiung aus der Sünde sehne, aber von Natur aus unfähig sei, in den Besitz des Guten zu gelangen⁸²⁰, so verbindet er in diesem Satze das vom

alten Gesetz eingeprägte Gefühl für die Distanz des Menschen von dem Ideal der Heiligkeit mit der Lehre des Platonischen Symposion, daß dem Menschen nur das Streben nach Weisheit, nicht der Besitz gegeben sei; wobei noch der bezeichnende Unterschied zutage tritt, daß von dem Griechen dasselbe Denkschema auf die Vollendung der Erkenntnis, von dem Juden auf die Vollendung der Sittlichkeit angewendet wird. Der innere Fortschritt vollzieht sich in der Form, daß die innere Stimme des Logos⁸²¹, das Gewissen, den Sünder antreibt. Ausnahmsweise fungiert als Gewissen der göttliche oder gottbegeisterte Mensch⁸²². Philon betont also die äußere Einwirkung durch Lehre nicht so stark wie die Stoiker; das meiste muß das quälende Gewissen leisten. Es schreckt, tadelt, beschämt und drängt zur öffentlichen oder geheimen Selbstanklage⁸²³, aber es ermutigt auch und tröstet⁸²⁴. In dem hiemit einsetzenden zweiten Stadium der Bekehrung beginnt der Mensch zu hoffen und sich im voraus der künftigen Freude zu freuen⁸²⁵, ohne Hoffnung gäbe es keine Tätigkeit⁸²⁶. Das dritte Stadium ist die Reue, die innere Umwandlung der Seele, der Übergang von Unwissenheit zur Weisheit, vom Laster zur Tugend⁸²⁷. Die Reue vollzieht sich in einem Bekenntnis vor Gott, das nicht den Zweck hat, Gott etwas mitzuteilen, sondern im Sünder den Gedanken an Gottes Gegenwart zu wecken⁸²⁸. Es gibt zwei Formen der inneren Verwandlung: den tadelnswerten plötzlichen Übergang von einem Fehler in den entgegengesetzten⁸²⁹ und die rechte Reue, den Übergang vom Fehler zur Tugend, der manchmal, aber nicht immer, frei ist von Rückfällen und sich gelegentlich auch plötzlich vollzieht⁸³⁰. Der Rückfall geschieht bisweilen unfreiwillig, vergleichbar einem Sturm, der plötzlich die Erinnerung an die gute Handlung tilgt; dann soll man sich mit ihm nicht abquälen, denn die Rückkehr zum Guten hebt ihn wieder auf⁸³¹. Es gibt aber auch rettungslose Rückschläge; Philon vergleicht sie mit dem Sturze in den Tartarus⁸³². Das Ergebnis der vollkommenen Reue ist ein neues Leben, eine bleibende Disposition zum Guten, ein unzerstörbarer Akt, der seinesgleichen forterzeugt⁸³³. Ist der Bekehrte gleich zu achten dem Gerechten? Manches spricht dagegen; es scheint besser, überhaupt nicht krank gewesen, als gesund geworden zu sein, auch bleiben in der Seele

Narben der alten Ungerechtigkeit zurück⁸³⁴. Doch stärker spricht für die Bejahung der Frage die Erwägung, daß sich nur so Propaganda für den Proselytismus machen läßt⁸³⁵. Mitunter verteilt Philon die Phasen des sittlichen Fortschrittes auf die Lebensalter. Die Kindheit ist sittlich indifferent; in der Jugend keimen die Laster, geweckt durch schlechten Unterricht und die Neigungen dieses Lebensalters; wird der Mensch reifer und fester, dann wirken auf ihn die Lehren der Philosophie; mit zunehmenden Jahren gewinnt die Tugend Kraft; vollendete Weisheit und Tugend ist die Bekrönung des Alters⁸³⁶.

Von Platon übernimmt Philon die vier Kardinaltugenden und findet sie durch die vier Paradiesesströme angedeutet; durch Pheison die Einsicht, Geon die Tapferkeit, Tigris die Besonnenheit, Euphrates die Gerechtigkeit⁸³⁷. Mit Aristoteles erblickt er das Wesen der Tugend in der rechten Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig⁸³⁸; so ist Tapferkeit die rechte Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit; wer glaubt Askese zu betreiben, wenn er Nahrung und Reinlichkeit vernachlässigt, fehlt durch Übermaß und weiß nicht, daß die Enthaltksamkeit in dem Maße liegt; so ist es auch ein Irrtum, zu meinen, durch kostbare Weihegeschenke und Choregien die Frömmigkeit⁸³⁹ zu üben, womit Philon glauben dürfte, den Typus der heidnischen Frömmigkeit verurteilt zu haben, die in Wahrheit Aberglauben oder Gespensterfurcht ist⁸⁴⁰, ein Zuviel an äußeren Werken, ein Zuwenig an Einsicht und sittlicher Gesinnung; das Wesen der Frömmigkeit ist die Arbeit an der Selbstverbesserung. — In der Güterlehre schwankt Philon zwischen der strengeren stoischen und der milderen peripatetischen Auffassung. Nach der stoischen ist die Weisheit das einzige Gut, und Philon schildert sie mit den bekannten stoischen Paradoxen⁸⁴¹. Der Weise allein ist König, reich, adelig, ruhmvoll, mutig, unerschütterlich; als wandelndes Gesetz steht er über dem Gesetze und darf zu pädagogischem Zwecke List, Lüge, Beleidigung anwenden, darf unenthaltzaam, ungerecht, feig erscheinen; er behält doch seine Tugend, so wie ein König, der sich, um Untertanen zu prüfen, als Sklaven ausgibt, doch König bleibt⁸⁴². Moses, der vollendete Weise, ist das wandelnde Gesetz, die Verkörperung des Logos, von Anfang an geschaffen⁸⁴³; und das sind alle Gerechten. Der

Weise ist ein Übermensch, er ist der eigentliche Hohepriester, und der Hohepriester des jüdischen Volkes soll den vollendeten Weisen, den Vermittler zwischen Gott und Volk darstellen, weshalb sein Gewand ein Bild des ganzen Kosmos ist, so wie der Kosmos das Gewand Gottes selbst ist⁸⁴⁴. Den wahren Weisen schätzt Gott dem Weltall gleich; denn durch dasselbe Wort, durch das er die Welt geschaffen, beruft er auch den Weisen⁸⁴⁵. Er ist Erlöser der Völker⁸⁴⁶; seinen unheilabwehrenden Einfluß veranschaulicht Philon gelegentlich so, daß er den Weisen selbst mit Umgehung der göttlichen Kausalität Rettung und Heil ausstrahlen, das Böse in seiner Umgebung aufheben und die menschlichen Gemeinschaften, Familien, Dörfer und Städte aufrechterhalten läßt⁸⁴⁷. Aber gelegentlich erkennt Philon doch an, daß das stoische Vollkommenheitsideal die menschlichen Grenzen überschreitet. Dann läßt er die peripatetische Philosophie als die mildere und humanere, der menschlichen Unvollkommenheit angemessenere gelten⁸⁴⁸, nimmt mehrere Arten von Gütern an, äußere leibliche und seelische⁸⁴⁹ und reserviert die stoischen Prädikate des Weisen Gott allein⁸⁵⁰.

Die wissenschaftliche Bildung ist eine notwendige Voraussetzung vollkommener Weisheit. Um diese Lehre seinen Glaubensgenossen einzuschärfen und zugleich den jüdischen Gesetzgeber den Hellenen zu empfehlen, läßt er Moses die Erziehung durchmachen, die Platon für den künftigen königlichen Philosophen vorschreibt⁸⁵¹. Wie hoch Philon selbst die griechische Philosophie schätzte, verraten seine Schriften. Aber weil er als Apologet einer geoffenbarten Religion schreibt, wendet er sich dagegen, daß die menschliche Wissenschaft als ein endgültiges Wissen angesehen werde. Um die Wirkung seiner Gründe zu verstärken und nicht etwa als ein gegen die griechische Bildung voreingenommener Fremdling zu erscheinen, spielt er die griechische Skepsis gegen den griechischen Dogmatismus aus. Der Dogmatiker sagt, der Mensch sei das Maß aller Dinge, Wahrnehmung und Vernunft seien zuverlässige Kriterien der Wahrheit, alles habe der menschliche Geist hervorgebracht, Künste, Gesetze, Sitten, Staaten⁸⁵². Dieser Glaube verleitet zum Hochmut, als ob der Mensch aus eigener Kraft ohne Gottes Hilfe Wissen und Tugend erzeugen könne⁸⁵³. Nun spricht Philon freilich selbst mit

ähnlichen rühmenden Worten von der Macht des Geistes⁸⁵⁴, doch haben solche Wendungen bei ihm einen anderen Klang, denn er meint und bezeugt es auch oft, daß der menschliche Geist seine Macht der göttlichen Hilfe verdanke⁸⁵⁵. Häufiger als von der Macht spricht Philon von der Schwäche des Geistes. Tiefes Dunkel ist über das Seiende gegossen, wir vermögen die Natur der Dinge nicht zu erkennen; wer sich gewaltsam in übermäßiger Lernbegier durcharbeiten will, strauchelt und fällt und tappt in der Finsternis⁸⁵⁶. Nach Ainesidem zählt er die Hindernisse der Erkenntnis auf: Wandelbarkeit im Subjekt und im Objekt, die Verschiedenheit der Menschen, aus der sich verschiedene Urteile über denselben Gegenstand ergeben. Täuschungen infolge der Lage, der Entfernung, der räumlichen Verhältnisse der Dinge, die mannigfachen Vermischungen, durch welche verunreinigt die sinnlichen Bilder an uns herandringen. Es erscheint ihm kein Trost, wenn man den unendlichen Fortschritt der Wissenschaft erhofft, denn eine Tätigkeit rechtfertigt sich durch ihren Erfolg. Einzig das Suchen nach Gott bringt dem Menschen Glück, auch wenn es nicht ans Ziel gelangt⁸⁵⁷. — Der Zweifel an der Möglichkeit der Welterkenntnis hat das Gute, daß er den Menschen auf sich selbst zurückführt⁸⁵⁸. Nun lernt der Mensch den Geist, der gebietet, vom Körper, der unterworfen ist, unterscheiden, schließt, daß es auch im Weltall so sein werde, und hofft, Gott, den schwer zu erratenden Vater des Alls zu erkennen, indem er sich selbst erkennt⁸⁵⁹. (Das sind Worte und Gedanken, die nahe an die Augustinische Entdeckung des Selbstbewußtseins als des ersten Gewissen und der unmittelbaren Offenbarung des Geistigen herankommen.) So wird die enzyklopädische Bildung mehr negativ als positiv eine Vorbereitung auf das höhere Wissen von Gott.

Das Verhältnis der beiden Arten des Wissens vergleicht Philon in einem folgenreichen Bilde mit dem Verhältnis von Hagar der Magd zu Sarah der Fürstin⁸⁶⁰. Die mittelalterliche Formel *philosophia ancilla theologiae* stammt daher. Ohne Erkenntnis Gottes gibt es kein Glück für die Menschen; Gott offenbart sich nicht jedem einzelnen, darum muß der Mensch sich genügen lassen am Suchen Gottes⁸⁶¹; aber Gott versagt sich auch nicht allen Menschen, er offenbart sich einigen Auserwählten des jüdi-

schen Volkes⁸⁶². Die Besten von den griechischen Philosophen hofften, durch einen Schluß vom Werke auf den Urheber zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Daß ist ein Raten vom Schatten aus. Der unmittelbare Weg, die Weihe in die großen Mysterien, ist das Schauen Gottes. Der erleuchtete Geist überspringt das Gewordene, erfährt eine deutliche Erscheinung (*ἐμφανισ*) des Ungewordenen, ergreift ihn selbst, sein Abbild, den Logos, und seinen Schatten, die Welt⁸⁶³. Dieser Zustand kommt nicht aus der Seele des Menschen, sondern wird von Gott geschenkt⁸⁶⁴. Philon erzählt von sich selbst, daß er sich bisweilen zum Schreiben niedersetzte mit klaren und geordneten Gedanken, aber nichts zuwege brachte, und dann wieder manchmal leer war, aber plötzlich sich von einer Fülle von Gedanken überschüttet fand, so daß er in göttlicher Besessenheit außer sich geriet und alles um sich vergaß⁸⁶⁵. Berührt dieses Selbstzeugnis auch sonderbar, weil Philons Philosophie nicht so gewaltig ist, daß sie als Beweis besonders genialer Intuition oder ungewöhnlicher Erleuchtung gelten könnte, so lassen sich doch derartige Erlebnisse insofern als aufschlußreich betrachten, als man aus dem Kleineren auch das Größere erkennen kann. Und so dürfte es Philon auch gemeint haben. Das Zustandekommen der Gotteserkenntnis legt er, nicht ganz übereinstimmend mit seiner Skepsis, mittels Platonischer Begriffe, die er als mosaische Lehre einführt, folgendermaßen auseinander: Weil keine Seele aus eigener Natur den Schöpfer zu schauen vermag, muß Gott ihr etwas von seiner Göttlichkeit einhauchen, ihr unsterbliche, ewige Ideen einflößen. Daß sie solche besitzt, wird schon aus der Tatsache der Erkenntnis klar; ohne Anteil am göttlichen Geiste vermöchte die Seele die Größe des Kosmos nicht zu erfassen⁸⁶⁶. Ist nach dieser Stelle schon die Erkenntnis eine Mitteilung göttlicher Natur an die Seele — was mit einer skeptischen Auffassung vom menschlichen Erkenntnisvermögen nicht vereinbar ist —, so bedarf es, will man für eine besondere Inspiration Raum gewinnen, noch weiterer Bestimmungen. Als Bedingungen der Inspiration nennt Philon geistige Sammlung, Unterdrückung äußerer Eindrücke, Fasten, Enthaltbarkeit, die Stille der Nacht, Ermüdung der Sinne und vor allem ein verzehrendes Verlangen nach Gott⁸⁶⁷. Die der Intuition vorangegangenen Zustände, das Flimmern der wechseln-

den Bilder, vorübergehende Trübungen, aus denen schwan-kende Gestalten sich erheben⁸⁶⁸, schildert Philon als einer der Ersten in der Weltliteratur, vielleicht als der Erste, wenn man nicht Platon als den Ersten rechnet, der als echter Genius den Zustand der Intuition besser kennt als Philon, aber in seiner zurückhaltenden Art von sich selbst weniger spricht, sondern seine Intuitionen in Bildern verbirgt⁸⁶⁹. Unvorhergesehen kommt die Inspiration über den Begeisterten, der sich wie ein Trunkener fühlt, lacht und tanzt, wie im Fieber ist, keine Nahrung braucht, einen Zuwachs an Kraft und Gesundheit fühlt, aber fast das Bewußtsein von sich verliert⁸⁷⁰. Er fühlt sich Gott gegenüber völlig frei, schreit zu Gott mit einem Freimut, den er nicht einmal Königen gegenüber hat⁸⁷¹ — eine Erfahrung, die dem in der Disziplin des alten Gesetzes Erzogenen als etwas ganz Neues erscheint; ein Grieche würde nicht so empfinden —, und Philon fügt auch gleich hinzu, daß dieser Freimut das Gefühl der Furcht Gottes nicht aufhebe, sondern beide Gefühle miteinander harmonieren⁸⁷². Der Inspirierte fühlt sich in der intellegiblen Welt heimisch, hat in sich eine geistige Sonne und die schattenfreien Strahlen aller Dinge, so daß nichts ihm unbekannt bleibt. Nicht in allmählichem Aufstieg, sondern durch Verwandlung des Geistes wird ihm solche Erkenntnis zuteil⁸⁷³. In diesem Zustand vermag er als Prophet auch zu weissagen; die Prophetie ist nur scheinbar eine Kenntnis des Zukünftigen, in Wahrheit eine Erfassung des Ewigen⁸⁷⁴. Der Zustand, in welchem Raum und Zeit und das eigene Selbst verschwinden, ist ein Heraustreten der Seele aus sich, ist Ekstasis⁸⁷⁵, doch möchte ihn Philon nicht als Vergottung bezeichnen⁸⁷⁶. Der Mensch vermag in dieser Gehobenheit nicht zu verweilen. Aufstieg zu Gott und Abstieg zum Sterblichen ist Menschenlos. Auf Perioden der Fruchtbarkeit kommen solche der Trockenheit, die niedere Natur verlangt Erholung. Manchem wird die Inspiration nur einmal im Leben zuteil, aber das genügt zum Propheten⁸⁷⁷.

e) Die Geschichte

Wenn wir uns schließlich der Geschichtsphilosophie des alexandrinischen Denkers zuwenden, so richtet sich unsere Aufmerksamkeit zunächst auf den kosmischen Rahmen des irdischen Geschehens. Bekanntlich betrach-

ten die Griechen im allgemeinen das Weltgeschehen als einen anfang- und endlosen Vorgang, in welchen die ihrerseits durch zerstörende Katastrophen in Abschnitte gegliederte Erdgeschichte eingefügt ist. Platon nimmt abwechselnde Weltbrände und Sintfluten an (eine solche versenkte die Atlantis), aus der Sintflut erretten sich die Bewohner der höchsten Gebirge und werden zum Samen einer neuen, sich aus primitiven Anfängen hinaufarbeitenden Bildung; die Stoiker lehren periodische Verwüstungen durch allgemeine Weltbrände, in denen der ganze Kosmos in das Urfeuer zurückgeschlungen wird. Zwischen diesen Katastrophen spielt sich die menschliche Geschichte ab, deren Ablauf im Wesentlichen in den einzelnen Perioden der gleiche ist. Im A. T. dagegen werden kosmisches Geschehen und Menschengeschichte als einmaliger Ablauf betrachtet, der mit Schöpfung und Sündenfall beginnt und mit dem Gottesreiche endet. Der Zusammenstoß einer mehr kosmischen und physikalischen und einer mehr anthropozentrischen und historischen Auffassung der Welt war geistesgeschichtlich fruchtbar, denn aus ihm stammt, nachdem die Gedankenwelt des A. T. durch das Evangelium verstärkt und verklärt worden war, die Formulierung und Lösung des Problems der Zeit und die Erkenntnis von der zentralen Stellung des Bewußtseins in der Welt⁸⁷⁸, — Gedanken Augustins, von denen die Kantische Erkenntnistheorie eine Abzweigung ist. Bei Philon durchdringen sich die beiden Auffassungen von der Geschichte zum erstenmal (wenn man von dem Zusammenstoß der Lehre von der Wiederkehr des Gleichen mit der jüdischen Geschichtsauffassung im Prediger des A. T. absieht), kommen aber zu keiner klaren Lösung. In dem Bericht über die Sintflut und die Zerstörung von Sodoma und Gomorrha findet der jüdische Denker die Bestätigung der griechischen Annahme von Wasserfluten und Weltbränden, deren periodische Wiederkehr er in dem Rhythmus der Sabbathe angedeutet findet⁸⁷⁹. Herbeigeführt werden solche Ereignisse durch die Sünde, die das Gefüge des Kosmos angreift und zur Reaktion herausfordert, wobei die wirksamsten Elemente, Feuer und Wasser, den gestörten ursprünglichen Zustand gewalttätig wiederherstellen. Einen die Welt endgültig zerstörenden allgemeinen Brand anzunehmen, scheint ihm gott-

los⁸⁸⁰, was darauf hindeutet, daß ihm die Theorie eines Weltendes und damit ein wesentliches Stück der jüdischen Eschatologie unsympathisch war. So sehr Philon durch solche Gedanken sich den griechischen Lehren von den Weltperioden nähert, so geht er doch nicht so weit, die Geschichte seines Volkes, die eine Geschichte der göttlichen Offenbarungen ist, zu einer neben den räumlich-zeitlichen Maßen des Weltalls geringfügigen Episode herabzusetzen. Die Einzigkeit und überragende Wichtigkeit dieser Geschichte steht ihm fest. Erst Origenes hat es gewagt, in die Periodenlehre der Antike die Geschichtsauffassung der Hl. Schrift einzufügen, indem er zwischen dem für alle Äonen gleichbleibenden Inhalt des ewigen Evangeliums und den in den einzelnen Weltperioden verschiedenen Erscheinungsformen des Logos unterschied, — eine Lehre, in der ihm die Kirche nicht folgte.

Das Gesetz Mosis, welches die Offenbarungsgeschichte enthält, ist schon durch seine Komposition, noch mehr durch seinen Gehalt das Muster eines Gesetzbuches. Betrachten wir zunächst dieses Buch, wobei wir es im Sinne Philons mit den analogen Werken Platons und der Griechen vergleichen wollen. Platon hatte bekanntlich seiner Politeia, die im Sinne Philons ihrer Funktion nach dem jüdischen Gesetze entspricht, im Dialog Timaeus die Geschichte der Weltentstehung hinzugefügt und beabsichtigt, in dem Dialoge Critias an der Urgeschichte zu zeigen, wie das Volk von bester Verfassung sich im Kampfe gegen eine zwar technisch vollendete, aber sittlich hohle Übermacht behauptete. Die drei Dialoge sollten ein Ganzes bilden, doch ist der Critias und damit die ganze Trilogie ein Fragment geblieben. Offenbar im Hinblick auf das nicht vollendete Werk Platons sagt Philon, daß Moses als der vollkommene Gesetzgeber mit Absicht Kosmologie und Geschichte der Gesetzgebung voranstellte, weil er (im Gegensatz zu anderen Gesetzgebern, die in tyrannischer Weise Vorschriften geben, ohne sie zu motivieren⁸⁸¹, oder zu solchen, die erdichtete Erzählungen anführen) durch Berichte von Tatsachen zuerst die Vernunft davon überzeugen wollte, daß das in der Welt herrschende Naturgesetz von einem gütigen Schöpfer herühre, die Forderungen des Gesetzes der Natur entsprechen, also Sittengesetz und Naturgesetz dieselbe Wurzel

haben und der von den Sophisten aufgezeigte Gegensatz von Physis und Nomos nicht bestehe. Man kann nicht leugnen, daß Philon das A. T. groß gesehen und mit einer kraftvollen Formel in ein klares Verhältnis zu den größten Leistungen der griechischen Philosophie gebracht hat. Obwohl nach dem Gesagten die Schöpfungsgeschichte wahrer Bericht und nicht Sage ist, deutet sie Philon in weitem Umfange moralisch und psychologisch um, geleitet von der Absicht, zu zeigen, daß die Vorgänge der Natur Hinweise auf sittliche und seelische Prozesse enthalten, und das Naturgesetz im Grunde ident sei mit dem Sittengesetz. Bei dieser Allegorese verflüchtigt sich die Geschichte der Schöpfung freilich oft zum Mythos, was vielfach phantastisch und gekünstelt wirkt, aber doch auch kühne Ahnungen eines metaphysischen Idealismus aufblitzen läßt. Indem Philon weiter in der auf die Schöpfung folgenden Urgeschichte zwar an dem historischen Charakter der Persönlichkeiten und ihrer zeitlichen Abfolge festhält, sie aber zugleich als sittliche Typen betrachtet, kommt so etwas wie eine Dialektik des sittlichen Bewußtseins zum Vorschein, während die Zahlen der Bibel den Prozeß nur zeitlich in kleinere Abschnitte gliedern. Der Sündenfall wird freilich von Philon mehr typisch als historisch behandelt, er soll bildhaft das eine Grundübel darstellen, dem alle Gesetzgebung entgegenwirkt, nämlich die Verstrickung der Vernunft in die Sinnlichkeit. Adam erscheint, je nach der Umgebung, bald neben Eva als die vollkommene und dann sündigende Seele, bald im Gegensatz zu Abel und Kain als der indifferente Naturzustand vor dem ausgesprochen Guten und Bösen. Von Seth bis Noah reicht die erste Dekade von Generationen, von Noah bis Abraham die zweite, von Isaak bis Moses die Hebdomas, die vollkommenste Zahl. Enos, Henoch und Noah aus der ersten Dekade bilden eine psychologische Trias⁸³², Enos ist der Hoffende, Henoch der Bekehrte, Noah der Vollkommene. Diese Trias von Hoffnung, Reue und Gerechtigkeit hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der früheren von Indifferenz, Böse und Gut, die durch Adam, Kain und Abel vorgestellt wird, um so mehr als Kain in der Regel als der Böse, einmal aber auch als der Reuige erscheint. Der Unterschied der beiden Triaden ist dann der, daß in der Trias Enos

Henoch Noah, die alle drei gut sind, das Böse (im bekehrten Henoch) als überwundener Zustand vorkommt. Die erste Trias ist eben deshalb logisch die ursprünglichere, weil die drei Formen des Indifferenten, Bösen und Guten nebeneinander stehen, während sie in der zweiten Dreiheit bloß als Nuancen innerhalb des Guten vorkommen: der Hoffende ist dem Indifferenten insofern vergleichbar, als er beim Guten noch nicht angelangt ist, und erinnert in dieser Hinsicht an die Platonischen Begriffe, die sich um Eros und Psyche gruppieren. Neben den Generationen der Guten pflanzen sich die Bösen fort, von Kain ausgehend. Gewisse Namen kommen in beiden Stammbäumen vor und sind zweideutig. Sie bezeichnen im einen Fall die Folgen und Formen sittlichen Verfalles, im anderen die Früchte und Erscheinungen des Guten⁸⁸³. Die Trias Abraham, Isaak und Jakob entfaltet den Begriff der Tugend, den die vorhergehende in Noah erreicht hat⁸⁸⁴. Der Rückfall, die Antithese im zweiten Gliede fehlt hier, alle drei sind vollkommen, lebendige und bewußte Gesetze. Abraham macht als Vertreter der gelehrten Tugend die typische Entwicklung von der Astrologie zur Theologie, vom Pantheismus und Polytheismus zum Monotheismus durch⁸⁸⁵, — diesen Fortschritt vollzieht er aus eigener Kraft als Autodidakt, — Isaak vertritt die natürliche, Jakob die asketische Tugend. Jeder hat seinen besonderen Lohn, Abraham den Glauben, Isaak, der Lachende, die Freude, Jakob oder Israel die Anschauung Gottes. Nach diesen drei Typen erfolgt ein Rückschlag. Joseph tritt auf und veranlaßt die Wanderung nach Ägypten, was den Verfall in die Sinnlichkeit bedeutet. Er gibt sich zum Diener des Pharaos her und ist ein Vertreter des schwankenden politischen Charakters⁸⁸⁶. Die Urgeschichte, in welcher das ungeschriebene Naturgesetz herrscht, wird durch das Auftreten des Moses beendet, in dem die sittliche Vernunft ihren absoluten Höhepunkt erreicht. Mit ihm, der König, Priester und Prophet, im eminenten Sinne menschengewordenes Gesetz, ein vollkommen Eingeweihter, ja geradezu ein Gott für sein Volk⁸⁸⁷ ist, beginnt der zweite Teil der jüdischen Geschichte. Moses gibt das Gesetz, um fortan die Lebensführung zu erleichtern, indem er die in der bisherigen Entwicklung empirisch gefundenen Lebensideale zusammenfaßt. Das Gesetz erweist

seine Vortrefflichkeit dadurch, daß es von seinem Anfang an unverändert bis auf die Gegenwart besteht, und so wird es, von der Natur selbst besiegelt, so lange bleiben wie die Welt, während die übrigen Verfassungen Revolutionen erleben⁸⁸⁸. Über den in Moses erreichten Höhepunkt kann nach Philon das jüdische Volk nicht hinaus kommen. Neben diesem leuchtenden Gipfel versinkt der paradiesische Urzustand in mythischem Dämmerlicht zwischen Symbol und Wirklichkeit, und es verblassen die von Propheten und Apokalyptikern verkündeten Zukunftsbilder. Die messianischen Erwartungen nimmt Philon nur in abstrakter Form auf. Er hofft wohl ein Reich der Zukunft, das sich über die ganze Welt erstrecken, in welchem die Vernunft herrschen wird, spricht aber selten davon⁸⁸⁹, weil er das Ideale nicht kräftig genug schaut, um es selbständig zu gestalten und in die Zukunft zu setzen, und fühlt sich wohl auch als Prophet, aber in bescheidenem Abstände von Moses, und nur dazu berufen, die Rätsel, die der große Prophet übriggelassen, zu deuten. Indessen entschwindet dem Philon das apokalyptische Bild der glücklichen Zukunft doch nicht völlig⁸⁹⁰. Das zukünftige Reich wird ein idealer König herbeiführen, der aber nicht durch Waffengewalt, sondern durch unwiderstehliche sittliche Erhabenheit die Feinde besiegen wird. In diesem Reiche kommt die zweite Geschichtsperiode, die Zeit des geoffenbarten Gesetzes, zum Abschluß.

Gehen wir nun über auf Philons Stellung zur Antike. Sein inniges Verhältniß zur hellenischen Philosophie rechtfertigt er durch die Fiktion, als hätten die griechischen Philosophen aus der mosaischen Offenbarung gelernt⁸⁹¹. Er übernimmt die antiken idealistischen Systeme sämtlich, den Platonismus mit den Mythen des Phaedrus, Symposium, Phaedo, Timaeus, der Politeia, die Güterlehre des Aristoteles, vom Stoizismus den Gedanken der Immanenz Gottes in der Welt, vor allem den Begriff des Logos, den er mit den Platonischen Ideen ausfüllt, und verwendet die Skepsis als Unterbau seiner Offenbarungslehre. Philons Synthese der antiken und biblischen Theologie ist nicht nur durch den Erfolg bedeutend, sondern auch durch den Gehalt. Es ist so, wie Philon es sah, daß der Gottesbegriff des A.T. die Platonischen Intuitionen von den ewigen Ideen, von der Weltvernunft, vom Demiurgos und die Aristote-

lische Intuition von dem rein geistigen Gotte, der als vollendete Wirklichkeit das Denken des Denkens ist, in sich ohne Kompromisse vereinigen kann.

Wenn Philon Moses als vollendeten Platonischen Philosophen, seinen Staat als den wahren Idealstaat, seine Lehre als Urbild der Platonischen Philosophie beschreibt, so läßt sich vielleicht die Absicht Philons, einen Parallelismus zwischen griechischer und jüdischer Geistesgeschichte herzustellen, noch weiter verfolgen. Schon die Vorläufer des Moses, die Patriarchen, stellen, einander ergänzend, verschiedene Wege dar, zur Vollkommenheit zu gelangen, wobei von Philon Begriffe verwendet werden, die in dem vorbereitenden Stadium der vorsokratischen Ethik eine Rolle spielten. Die Frage der Sophisten, ob die Satzungen von Natur oder durch Willkür gegeben worden sind, entscheidet Philon durch seine metaphysische Konstruktion, daß der Logos Naturgesetz und Sittengesetz zugleich ist, und durch die geschichtliche Annahme, daß auf eine Zeit natürlicher Sittlichkeit eine Periode der Gesetzhaftigkeit folgte. Auch die vorsokratische Frage, ob die Tugend durch Lehre, durch Übung oder natürliche Anlage erworben werde, beantwortet Philon, indem er alle drei Bedingungen nebeneinander setzt. So läßt er die Entwicklung der griechischen Ethik bis Platon in der Entwicklung der jüdischen Sittlichkeit bis Moses vorgebildet sein. Die von ihm konstruierte Reihe von Menschentypen bildet in ihrer Abfolge ein widerspruchslloses geordnetes Ganze, das in einer großen Synthese gipfelt.

Zurückhaltender als gegen die Philosophie ist Philon in der Anerkennung der alten Religionen. Er kommt ihnen aber insofern entgegen, als er gegen sie wohlwollende Toleranz⁸⁹² empfiehlt und selbst sein Gottesbild mit antiken Zügen ausstattet. Eine Rechtfertigung dieser Toleranz erblickt er in einer Vorschrift des Gesetzes, die Götter nicht zu mißachten. Dem Gott des A.T. legt er gerne die Epitheta des griechischen Zeus bei; die göttlichen Gnaden sind Chariten⁸⁹³; der Logos ist Gesundheitsbringer, gewandter Überredner, Bote, Seelenführer, wie der griechische Hermes⁸⁹⁴; die um die Sophia und um die Seele sich webenden Mythen einer heiligen Hochzeit können ebensowohl aus antiken Mysterien wie aus den Gleichnissen des A.T. stammen.

Alles in allem geht Philon in der Anerkennung der Heiden so weit, wie ein Apologet des Judentums gehen kann; die weitherzigste Äußerung ist die, daß es eine Tugend gebe, die über den Unterschied von Juden und Heiden hinausreiche⁸⁹⁵. Aber seine übrigens durch die hellenische Neigung, die Kultur des Abendlandes aus dem Osten abzuleiten, geförderte Fiktion, daß die griechische Philosophie aus dem mosaischen Gesetzstamme, verwehrt ihm eine gerechte Würdigung der griechischen Kultur als einer eigenwüchsigen Äußerung der Weltvernunft. Zu solcher Freiheit der Betrachtung hat sich erst Klemens von Alexandrien erhoben. Der Logos steht zwar grundsätzlich über der gesamten geschichtlichen Entwicklung, aber doch in vorzüglicher Weise über dem Judentum. — Der Logos lenkt nicht nur die Geistesgeschichte, sondern verteilt auch die äußere Macht, läßt die Vorherrschaft von einem Staat und Volk zum anderen übergehen und sorgt für den Ausgleich, damit die beste Verfassung hergestellt werde, die Demokratie. Aber über den bedeutenden Gedanken, daß der Logos als Ordner und Richter hinter dem Wandel der Weltmächte stehe, um schließlich eine vernünftige Ordnung herzustellen, geht die Betrachtung der heidnischen Reiche, das römische ausgenommen, nicht hinaus; welchen Beitrag die Völker der Vergangenheit, die „fast vergessenen“ Ägypter, die Chaldäer, die Griechen, Makedonier, Perser und Parther zu dem künftigen Reiche unter der Führung des Logos lieferten, davon spricht Philon nicht. Daß er die Demokratie, die gleichmäßige Verteilung der Gewalten, als das Ideal der Zukunft gerade in diesem Zusammenhange nennt⁸⁹⁶, klingt so, als wirkte in ihm noch der von den Propheten ererbte Argwohn gegen die große Macht der heidnischen Völker nach. Nur das römische Reich hat auch im Philonischen Geschichtsbild eine deutliche Sendung. Es ist ein Reich des Friedens und der Ordnung, ein Vorläufer des Zukunftsreiches⁸⁹⁷. Der römische Kaiser wird mit Prädikaten verherrlicht, die ihn fast in die Reihe der Götter erheben⁸⁹⁸; man denkt unwillkürlich an das Lob des Kyros im zweiten Jesaias und an die durch Julius Caesar eingeleitete judenfreundliche Politik der römischen Kaiser, andererseits auch an die religiöse Verehrung des Erlöser-Kaisers.

Vergleicht man Philons Stellung zur Geschichte mit der jüdischen Tradition, der ersten im Großen durchgedachten Geschichtsphilosophie, so fällt auf, daß die Stoßkraft der jüdischen Prophetie und Apokalyptik, die Ordnung der geschichtlichen Kräfte nach einem an der Gottesidee, der Idee reiner Gerechtigkeit orientierten Zukunftsbilde sehr abgeschwächt ist. Die Propheten hatten ein Reich der Gerechtigkeit, der Erfüllung des heiligen göttlichen Willens, ein Reich der besten gesetzlichen Ordnung gefordert und auch verheißen; an diesem Ideal gemessen, erschienen die beiden aus dem Reiche Salomons hervorgegangenen Staaten des Unterganges würdig, aber noch mehr der heidnische Weltstaat Babylon; denn die Hebräer wußten wenigstens vom wahren Gotte und hatten seine Verehrung nie ganz aufgegeben, der Weltstaat Babylon aber diene den Götzen und den Gestirnen. Im babylonischen Exil änderte sich die Stimmung der frommen Juden insofern, als das erlittene Unglück als entsühnend, eine Wiederherstellung jüdischer Macht als gerecht empfunden und das jüdische Volk als Herold und Prophet Gottes unter den Völkern, aber auch als der berufene Begründer eines Gottesreiches aufgefaßt wurde. Solchen Hoffnungen stand die Weltmacht Babylon entgegen. Es konnte daher die Erschütterung und Vernichtung dieser Macht durch die Perser als ein Weg zum Heile der Juden erscheinen: die große Politik der Weltmächte dient dem kleinen und zerstreuten Volke, aber vor Gott gibt es den Unterschied von groß und klein nicht, weil alles vor ihm klein ist; und die Geschichte dient dem Volke der Juden ja nur, weil auch dieses Volk Werkzeug, allerdings bewußtes Werkzeug und Diener Gottes ist. Aber freilich ist dann auch der Perser Kyros ein auserwähltes Werkzeug Gottes, er erhält Züge des messianischen Königs. Die Hoffnungen der Juden erfüllten sich nicht. Das Weltreich hat nur die Gestalten gewechselt, nach dem babylonischen Reich kamen das persische, das makedonische und dessen Nachfolger. In der apokalyptischen Literatur ist das Weltreich als gottfeindliche Macht Gegenstand tiefen Hasses. In dieser Stimmung wird Rom als das zweite Babylon bekämpft. Philon denkt ganz anders: das Reich der Juden ist ein geistiges, Gottesreich heißt Herrschaft des besten Gesetzes, also des die sittliche Vernunft verkörpernden jüdischen Gesetzes. Das römische Reich leistet

dem Gesetze keinen Widerstand, deshalb — aber nur so lange es sich so verhält — hat es seine von der Vorsehung ihm zugewiesene Sendung. Bei Philon hat demnach die Antithese Gottesreich — Weltreich oder Jerusalem — Babylon dadurch ihre Schärfe verloren, daß das Gottesreich eine sittlich-religiöse, keine politische Größe ist und das Weltreich als Teilverwirklichung des göttlichen Geschichtsplanes auftritt.

4. EKLEKTIKER DES 1. UND 2. JAHRHUNDERTS N. CHR.

In den zwei Jahrhunderten zwischen Philon und Plotin fehlt es der griechischen Philosophie und Theologie an Schaffenskraft. Dem weltanschaulich Bedeutendsten in diesem Zeitabschnitte, der werdenden christlichen Literatur, haben die Vertreter hellenischer Weisheit nichts Ebenbürtiges gegenüberzustellen. In der Mitte des ersten Jahrhunderts wirkte Paulus, in die zweite Hälfte des Jahrhunderts fällt die Abfassung der Evangelien, von denen das vierte bereits die dreifache Richtung der Logoslehre, die theologische, kosmologische und geschichtsphilosophische, im Keim enthält, in die erste Generation des 2. Jahrhunderts erhebt sich die an starken Visionen reiche häretische Gnosis, in der Mitte des Jahrhunderts schreibt der Apologet und Antignostiker Justin, gegen Ende lehren der Antignostiker Irenaeus sowie Klemens von Alexandrien, welcher mit seinem Schüler Origenes, einem älteren Zeitgenossen Plotins, eine christliche Gnosis ausbildet, die sich fähig erweist, die griechische Philosophie in sich aufzunehmen. Auf hellenistischer Seite gewahren wir in den letzten Dezennien vor Christi Geburt die Wirksamkeit des Neupythagoräers Nigidius Figulus und des eklektischen Platonikers Eudoros von Alexandrien, in der Zeit des Augustus und Tiberius die des platonisierenden Grammatikers und Astrologen Thrasyllus und des Aristotelikers Nikolaos von Damaskos, in der Mitte des Jahrhunderts die Pythagoräer Apollonios von Tyana und Moderatos von Gades sowie den Aristoteliker Alexander von Aigai; der ersten Generation des 2. Jahrhunderts gehören an der Neupythagoräer Nikomachos aus Gerasa und der Plato-

niker Plutarch sowie die Aristoteliker Aspasios und Adrastos aus Aphrodisias; der Mitte des Jahrhunderts, der Zeit der Gnostiker Markion und Valentin und ihres Bekämpfers Justin, die Platoniker Apuleius, Theon von Smyrna, Albinos, Severus, Kalvisios Tauros, der letzten Generation dieses Jahrhunderts Kelsos, der platonisierende Bekämpfer des Christentums und Freund des Lukian, der Arzt Galenos, die Platoniker Maximos von Tyros und Numenios von Apameia, ferner der neupythagoräische Sophist Philostratos der Zweite sowie der Skeptiker Sextos Empeirikos. Gegen Ende des Jahrhunderts wirkte der große Kommentator des Aristoteles Alexander von Aphrodisias. Um 200 merkt man eine Verdichtung des philosophischen Geistes. In der antiken Literatur macht sich eine romantische Tendenz bemerkbar, die, je weiter die Zeit vorschreitet, um so mehr religiösen Charakter annimmt. Die Zeit des Augustus kann man, obwohl auch sie die Vergangenheit verherrlicht, doch eine klassische nennen, weil die Größe und der Glanz der Gegenwart von den Dichtern und Schriftstellern lebhaft empfunden wird. Die Freude an der Gegenwart, aber nicht das Interesse an ihr, weicht gegen die Mitte des Jahrhunderts einer gewissen Resignation und Verbitterung, als deren Wortführer Tacitus gelten mag. Im 2. Jahrhundert gesellt sich zur Verklärung der alten Zeit eine gewisse Müdigkeit und Sorge. Dem Bedürfnis, ein trostreiches Bild aus nicht allzuferner Vergangenheit zu sehen, soll die religiös gestimmte und romanhaft ausgestattete Lebensbeschreibung des Apollonios von Tyana entgegenkommen, die gleichfalls, trotz einer gewissen Kampfstellung gegen die Romantik, ein deutliches Dokument der Romantik ist, insofern auch sie das zeitlich und räumlich Entfernte verherrlicht, nämlich die uralte Weisheit des Ostens. Der Rhetor Aelius Aristides versenkt sich in die klassische Zeit der Hellenen, andere begeistern sich für altgriechische Poesie. Die gleiche Mischung von Vorliebe für das Alte und Sorge für die Zukunft bildet den Unterton der Polemik des Kelsos gegen die Christen.

Der mannigfaltige und zersplitterte Stoff soll so angeordnet werden, daß zunächst kurz die neupythagoräische Richtung und die weniger bedeutenden eklektischen Platoniker, sodann genauer Plutarch und die

für den synkretistischen Platonismus des Jahrhunderts typische Einleitung des Albinos in die Platonische Philosophie, endlich Numenios behandelt werden.

A. NEUPYTHAGORÄER

Von den Neupythagoräern wissen wir wenig, aber der Einfluß ihrer Gedanken ist noch bei den Neuplatonikern zu spüren. In dieser Bewegung, die im ersten vorchristlichen Jahrhundert unter stoischem und Platonischem Einfluß auflebte, im ersten nachchristlichen einen gewissen Aufschwung nahm und einerseits durch die nach dem Gotte Hermes, dem ägyptischen Thoth, benannte Hermetische Literatur in die synkretistische Gnosis, andererseits in den Neuplatonismus übergang, unterscheidet Sextos Empirikos zwei Richtungen⁸⁹⁹: eine mehr dualistische, die aus dem Platonischen Gegensatz von Einheit und unbestimmter Zweiheit zuerst die Zahlen und aus diesen Punkt, Linie, Fläche und Körper hervorgehen läßt, und eine mehr monistische, die alles aus der einfachsten Einheit, dem Punkte, ableitet, indem der Punkt, in Fluß gebracht, die Linie, diese durch Bewegung die Fläche, diese durch Bewegung nach der Tiefe den Körper erzeugen soll. Der Unterschied der beiden Richtungen, die sich übrigens auf überlieferte Namen nicht verteilen lassen, dürfte weniger ein solcher von Monismus und Dualismus sein, denn auch die Dualisten lassen ihre unbegrenzte Zweiheit aus der Einheit stammen, sondern mehr darin liegen, daß die zuerst Angeführten sich an den späten Platonismus anschlossen, von dem wir nur durch die Notizen des Aristoteles Kunde haben, und die Zahlen im mathematischen Sinne durch metaphysische Prinzipien überbauten, die nur in übertragener Bedeutung Zahlen genannt werden, während die andere Schule auf den Überbau verzichtete und aus dem Punkte unmittelbar die geometrischen Gebilde herleitete⁹⁰⁰.

Die markanteste Erscheinung des Neupythagoräismus im 1. Jahrhundert n. Chr. war Apollonios von Tyana⁹⁰¹, der weniger durch Gelehrsamkeit als durch Predigt und Verkörperung das Pythagoras-Ideal verbreitete. Er schrieb unter anderem ein Leben des Pythagoras. In den erhaltenen Fragmenten über die Opfer⁹⁰² unter-

scheidet er zwischen dem höchsten weltentrückten Gotte, den man nicht durch Opfer verehren, nicht mit Worten anrufen, sondern nur im Geiste betrachten dürfe, weil alle irdischen Dinge zu unrein seien, um mit ihm in Berührung zu kommen, und andern Göttern, — eine Unterscheidung, die sich auf den Platonischen Timaeus berufen kann und in der neuplatonischen Theologie ebenso wie in der alexandrinischen Gnosis gang und gäbe wurde. *Moderatos* aus Gades legte, offenbar in dem Bedürfnis, dem Pythagoräismus mehr Inhalt zu geben, die Platonischen Lehren in die Lehre des Pythagoras hinein und rechtfertigte diese Umdeutung damit, daß er die Zahlenlehre symbolisch auffaßte und behauptete, schon die alten Pythagoräer hätten die Zahlen als äußere Zeichen benützt, um auf ihre tiefsten Erkenntnisse hinzuweisen, — eine Ansicht, in der ihm die Neuplatoniker folgten⁹⁰³.

B. PYTHAGORÄISIERENDE UND EKLEKTISCHE PLATONIKER

In der Tendenz, den höchsten Gott von der Welt zu trennen, dürften alle Neupythagoräer einig gewesen sein; dieser gemeinsame Glaube verbindet sie mit den pythagoräisierenden und eklektischen Platonikern. Aus ihrer Schar seien genannt: *Eudoros* von Alexandrien⁹⁰⁴, um 25 v. Chr., den man auch als Eklektiker schlechthin bezeichnen könnte, denn er zeigte stoische Einflüsse, kommentierte neben dem Platonischen Timaeus die Metaphysik des Aristoteles, bekämpfte aber dessen Kategorienlehre; *Areios Didymos* aus Alexandrien⁹⁰⁵, Zeitgenosse des Augustus, Freund des Maecenas, Verfasser einer Epitome über die Philosophie Platons, des Aristoteles, der Stoiker und vielleicht auch der Epikureer, der sich wohl zum Stoizismus bekannte, aber tatsächlich stark an den Akademiker Antiochos anschloß; der Grammatiker *Thrasyllus*⁹⁰⁶ (gest. 36 n. Chr.), bekannt als Ordner der Platonischen Schriften, der mit dem Platonismus Zahlenmystik und Astrologie vereinigte; *Theon* von Smyrna⁹⁰⁷ (im 2. Jahrhundert), der sich mehr mit Platonischer Mathematik als Metaphysik beschäftigte; *Severus* (Seberos), der nach dem Bericht des Proklos⁹⁰⁸ die im Timaeus, wenn auch in mythischer Form ausgesprochene Lehre vom zeitlichen Anfang dieser Welt

mit der von den meisten anderen Philosophen angenommenen Unendlichkeit der Weltzeit zu versöhnen suchte, indem er den im Politicus⁹⁰⁹ geäußerten Gedanken herbeiholte, daß es in der Welt rhythmisch abwechselnde entgegengesetzte Bewegungen gebe, und behauptete, im Timaeus sei nur vom Anfang der gegenwärtigen Weltperiode die Rede. (Der Neuplatoniker Proklos weist diese Ansicht als im Texte nicht begründet zurück und sagt, Platon habe den zeitlichen Anfang der Welt gelehrt und darin geirrt.) Die Antworten auf die Frage nach der Dauer der Weltzeit gehören zu den Unterscheidungslehren zwischen heidnischen und christlichen Denkern, indem die Heiden in der Mehrzahl sich für die Unendlichkeit der Weltzeit, die Christen, mit Ausnahme des Origenes, für deren Endlichkeit einsetzten. Attikos⁹¹⁰, ein Platoniker aus dem Ende des 2. Jahrhunderts, gehört nebst Plutarch zu den wenigen Griechen, die einen zeitlichen Anfang der geordneten Welt annahmen; vorher gab es nach seiner Meinung nur ungeordnete Bewegung und daher ungeordnete Zeit. Attikos wehrte sich auch sonst gegen die Vermischung Platonischer und Aristotelischer Lehren und wollte am alten Platonismus festhalten, näherte aber doch die Platonische Ethik stark der stoischen. Ein Anhänger des reinen Platonismus und Gegner des philosophischen Synkretismus war auch Kalvisios Taurus⁹¹¹ (um 150 n. Chr.), der gegen die Stoiker und über den Unterschied zwischen Platonischer und Aristotelischer Philosophie schrieb.

C. PLUTARCH

Plutarch aus Chaironeia⁹¹² (geb. 48 n. Chr.) stammte aus angesehener Familie, war Schüler eines aus Ägypten stammenden Platonikers Ammonios, befreundet mit hochstehenden Römern, in seiner geliebten Vaterstadt politisch aus Überzeugung tätig, lange Jahre Priester am Heiligtum in Delphi, im Kreise von Vertrauten Erzieher zur Philosophie. Er starb nach einem durch verdientes Glück in der Familie, in der Freundschaft und im politischen und literarischen Wirken ausgezeichneten Leben um 125 n. Chr.

Mit Philosophie hat er sich nicht als Fachmann, sondern als ein nach verschiedenen Seiten wirkender Mensch beschäftigt, dessen Streben nach Glückseligkeit einerseits

im harmonischen Ausgleich, andererseits in der Gewißheit befriedigt wird, daß das menschliche Schicksal durch den Zusammenhang mit einer von Gott bewirkten Ordnung gesichert sei. Weil ihn gar nicht in erster Linie der Drang nach Erkenntnis, sondern nach Ausgleich und Abschluß treibt, widmet er sich mit Hingabe der politischen Tätigkeit und der Erziehung, geht nicht in die Tiefe, wo die Dinge verwickelt und dunkel zu werden beginnen, sondern in die Weite, und beschäftigt sich nicht mit der Natur, dem ursprünglichen und unerschöpflichen Stoffe des Wissens, sondern mit Literatur und Geschichte. Er hat auch seine Weltanschauung nicht in Lehrschriften niedergelegt, sondern in geschichtlichen und volkstümlich gehaltenen „moralischen“ Schriften, die sich mit Einzelfragen befassen. Gleichwohl hat er in der Geschichte der Philosophie eine wichtige Stelle: einmal weil er den Platonismus jener Zeit des Überganges zu einer neuen Synthese in charakteristischer Weise darstellt, und dann, weil er gewirkt hat; sein „Daimon“, eine bezwingende Humanität, hat über seinem Werke gewacht und es der Nachwelt in weitem Umfang erhalten, eine Erwählung, die unter den philosophierenden Schriftstellern der ihm vorausgegangenen vier Generationen nur noch dem Cicero und dem Philon zuteil geworden ist. Erst von 200 an, wie gesagt, verdichtet sich wieder der philosophische Geist und mit ihm die uns erhaltene philosophische Literatur.

Die Platonische Philosophie hat nach Plutarchs Überzeugung den Vorzug, daß sie in gleicher Weise die natürlichen Ursachen wie die letzte Ursache betrachtet, daher weder in die Einseitigkeit der Physiker noch in die der mythologisierenden Dichter verfällt⁹¹³. Der Unterschied der beiden Arten von Ursachen ist der von Ätiologie und Teleologie⁹¹⁴. Der unbefangene Blick auf die Welt zeigt, daß sich nicht alles aus der höchsten Ursache ableiten läßt⁹¹⁵, das Üble kann Gott, dem höchsten Gute, nicht zugeschrieben werden. Es kann nur aus einem bösen Prinzip kommen, der bösen Weltseele⁹¹⁶. Mit Pythagoräisch-Platonischen Wörtern bezeichnet Plutarch dieses Prinzip als die unbegrenzte Zweiheit, im Gegensatz zum Einen, welches ident ist mit Gott, und setzt es dem Ahriman der Perser, dem Hades und dem Ares der Griechen und dem Typhon der Ägypter gleich. Das höchste Wesen, das wahrhaft Seiende, die

Einheit schlechthin, das Unveränderliche, ist ident mit dem Guten⁹¹⁷. Gott ist einig. „Einer seiend, hat er das Immer durch ein einheitliches Jetzt ausgefüllt“⁹¹⁸, d. h. seine Dauer ist ein beharrendes Jetzt. Die Einheit Gottes findet Plutarch in dem Namen Apollon (der Un-viele) ausgedrückt. — Gott ist Eines und Einer. Plutarch treibt die Abstraktion nicht so weit wie später Plotin, dem höchsten Prinzip auch die Bestimmung der Persönlichkeit abzusprechen: Gott ist ein bewußtes Wesen, Nus oder Logos⁹¹⁹. Weil er vollkommen gut ist, will er sich mitteilen. Außer dem guten Gott und der bösen Weltseele gibt es als drittes, nach Plutarch nicht ableitbares Prinzip das Substrat dieser materiellen Welt, die an sich gegen Qualitäten, daher auch gegen den Gegensatz von Gut und Böse indifferente Materie, die jedoch mit der Möglichkeit zu den Gestaltungen ausgestattet ist⁹²⁰, die ihr der göttliche Geist verleiht, — den Ort, in dem sich die guten und die bösen Kräfte treffen, wobei indes wohl in den tieferen Regionen die bösen überwiegen, die Materie an und für sich jedoch eine natürliche Sehnsucht zum Guten hat, was Plutarch in dem Mythos von Eros und Penia symbolisch ausgedrückt findet⁹²¹. Daß er an einer wissenschaftlichen Verarbeitung der Platonischen Überlieferungen wenig interessiert ist, erkennt man aus der geringen Bedeutung, die in seinem Denken das Zentraldogma der Platonischen Philosophie, die Ideenlehre, einnimmt. Er stellt die Platonische Auffassung, daß die Idee das Vorbild der Dinge und der Kosmos der Ideen das Vorbild der sinnlich wahrnehmbaren Welt sei⁹²², neben die sich zwar auch an den Timaeus, aber noch mehr an die stoische Lehre von der samenartigen Vernunft anschließende Anschauung, daß die in der Materie ausgeprägten Formen (*εἶδη* oder *λόγοι*) ein göttlicher Same seien⁹²³, ohne sich über das Verhältnis der immanenten Formen und der transzendent vorgestellten Ideen Gedanken zu machen. Dagegen nehmen unter neupythagoräischem Einfluß Zahlenspekulationen⁹²⁴ bei ihm einen gewissen Raum ein. — Gott wirkt auf die materielle Welt nicht unmittelbar ein, sondern nur durch Vermittlung seelischer Wesen; die Naturordnung wird hergestellt durch die Weltseele, das Schicksal der einzelnen Menschen gelenkt durch die Dämonen. Die Weltseele war ursprünglich vernunftlos, wohl aber sinnlich vorstellend, und ungeord-

net; Gott erweckte sie zu vernünftigem Denken, indem er ihr geordnete Bewegung verlieh und sie nach harmonischen Zahlen einteilte⁹²⁵. Mit der geordneten Bewegung zugleich entstand die Zeit⁹²⁶. Da die Ordnung einen Anfang nahm, hat auch die Zeit einen solchen. Die Lehre von einer anfanglosen Weltzeit lehnt Plutarch ab⁹²⁷, die Frage nach der Zukunft der Welt beantwortet er im Anschluß an einen Mythos des Politicus dahin, daß Perioden zunehmender Ordnung und zunehmender Unordnung rhythmisch miteinander abwechseln⁹²⁸.

Die Weltseele ist nicht nur Werk, sondern auch Teil Gottes⁹²⁹; aber sie ist nicht nur Teil Gottes, sondern hat auch teil an der bösen Kraft; aus dem göttlichen Anteil stammen Vernunft und freier Wille, aus dem bösen die Sinnlichkeit und die unvernünftigen Triebe⁹³⁰. Wie es zugeht, daß in der Weltseele Göttliches und Widergöttliches sich vermischen, sagt Plutarch nicht; die Lehre des Platonischen Timaeus, daß die Weltseele aus den beiden entgegengesetzten Substanzen gemischt sei, läßt sich zwar als Annahme Plutarchs voraussetzen, doch so gewendet, daß dieser die eine zum Guten bestimmte Substanz dem höchsten Gotte und Weltbildner ohne weiteres gleichsetzt, was Platon nicht tut. Die vollkommenste Erscheinung des Göttlichen sind die Gestirne, unter denen wieder die Sonne eine bevorzugte Stellung einnimmt. Doch ist sie nur ein Abbild des höchsten Gottes, die religiöse Verehrung gebührt diesem selbst, nicht dem Abbild⁹³¹.

Die Dämonen sind langlebig, aber nicht unsterblich; den Begierden zugänglich, können einzelne, vom sinnlichen Triebe überwältigt, sogar bis zur Verkörperung in Menschengestalt herabsinken⁹³². Sie besorgen die Werke der Vorsehung, bestrafen die Bösen, belohnen die Guten, geben den Menschen Böses und Gutes ein⁹³³ und haben bei diesem Verwaltungsgeschäfte eine gewisse Freiheit, sind aber für den Gebrauch dieser Freiheit verantwortlich und werden für Mißbrauch ihrer Amtsgewalt gestraft⁹³⁴. Bisweilen erscheint der Dämon in enger, fast substanzieller, jedenfalls aber funktioneller Verbindung mit der Einzelseele, als der an ihr hängende Ausschnitt aus dem Schicksal, und in diesem Sinne spricht dann Plutarch von einem über den Tod hinaus wirkenden Dämon eines bestimmten Menschen; so heißt es von Caesar, daß sein mächtiger Dämon

nicht eher ruhte, als bis er alle Mitschuldigen seiner Ermordung vernichtet hatte⁹³⁵. Ja es erscheint der in die Verkörperung nicht eingegangene Teil der Seele, der Denkgeist, geradezu als Dämon des Menschen⁹³⁶. Wie sich aber die Götter, Dämonen und Seelen zur Weltseele verhalten, sagt Plutarch nicht, offenbar, weil er die mythische Darstellung des Timaeus — derzufolge die Seelen aus derselben Mischung sein sollen, aus der die Weltseele besteht, also nicht geradezu Teile der Weltseele sind — als dogmatische Lehre hinnimmt.

Die Lehre von den Dämonen ist dem Plutarch deshalb so wichtig, weil sie es ermöglicht, einen festen, sich auf die Einzelheiten des Lebens erstreckenden Vorsehungsglauben mit der Lehre von der aller Berührung mit irdischen Dingen entrückten Transzendenz Gottes zu verbinden. Den Vorsehungsglauben verteidigt Plutarch nach zwei Seiten, gegen die Epikureer⁹³⁷, welche ihn ableugnen, und gegen die Stoiker, welche ihn im Schicksalsgedanken überspannen⁹³⁸. Gegen den Fatalismus betont unser Philosoph die Freiheit. Allerdings zeigt sich die Vorsehung als ausgleichende Gerechtigkeit bisweilen in einer uns Menschen befremdenden Art: ott büßen die Nachkommen für die Sünden der Vorfahren. Freilich, meint Plutarch zur vorläufigen Erwiderung, nimmt niemand daran Anstoß, daß die Nachkommen berühmter Männer geehrt werden. Wie es eine Ansteckung über den Raum hin gibt, so gibt es auch eine solche über die Zeit hin. Und wie eine Stadtgemeinde eine Einheit bildet, so auch die durch Generationenfolge verbundene Menschheit⁹³⁹, — ein Gedanke, der zweifellos in der Richtung der Platonischen Lehre von der realen Verbundenheit der Einzelnen liegt und eine Parallele in Lehren des Alten und namentlich des Neuen Testamentes hat.

Die von der Weltseele durchwaltete Welt besteht, soweit sie materiell ist, aus Mischungen der fünf Elemente, welche Plutarch mit Platon zurückführt auf die verschiedenen regelmäßigen Gestalten der kleinsten Urkörper⁹⁴⁰. Eine von Platon offengelassene Möglichkeit ausnützend, nimmt Plutarch an, daß es fünf verschiedene Welten gebe⁹⁴¹; doch hat er sich nicht darüber ausgesprochen, wie diese Welten der Fünzfzahl der Elemente oder der Fünzfzahl der regelmäßigen Körper zugeordnet sein sollen.

Die Unsterblichkeit scheint ihm untrennbar verbunden mit dem Gedanken der Vorsehung⁹⁴²; die sittlich reinen Seelen gehen in einen glücklichen Zustand über, indem sie eine reine Anschauung Gottes genießen und sich des Wiedersehens mit ihren Lieben erfreuen⁹⁴³, die noch nicht gereinigten Seelen müssen von neuem in Menschenleiber (aber nicht in Tierleiber) wandern⁹⁴⁴. Eigentliche Beweise für die Unsterblichkeit versucht Plutarch nicht; er ist von ihr überzeugt, sowohl deshalb, weil die Seele gottähnlich, als auch deshalb, weil die Unsterblichkeit eine Forderung der Gerechtigkeit ist. — Im irdischen Zustand besteht die Seele aus dem vernünftigen Teil (*νοῦς*)⁹⁴⁵, der bisweilen als das höhere Prinzip von der Seele im engeren Sinne getrennt wird⁹⁴⁶, und dem vernunftlosen, der seinerseits aus dem Mut und der Begierde sich zusammensetzt⁹⁴⁷. Diese dreigliederte Seele unterbaut Plutarch noch durch die animalische und die pflanzliche Seele⁹⁴⁸, Platonische und Aristotelische Einteilungen verbindend, so daß in der Seele fünf Teile oder Schichten zu unterscheiden sind, deren Verhältnis zueinander allerdings nicht klar sein kann, weil die Abgrenzung der Seelenteile bei Platon selbst unklar ist.

Mit dieser in der Hauptsache Platonischen Seelenlehre ist nicht in Einklang gebracht die Aristotelische Einteilung der Tugenden in theoretische und ethische⁹⁴⁹. Die Tugend setzt voraus Anlage, Unterricht und Übung⁹⁵⁰. Die ethische Tugend ist die rechte Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig⁹⁵¹. Plutarch befürwortet mit den attischen Philosophen die Mäßigung und bekämpft die stoische Ausrottung der Affekte⁹⁵², wendet sich aber scharf gegen die Epikureische Lustlehre⁹⁵³. Für die Tugenden, die sich aus dem Zusammenleben in Familie, Freundschaft und Gemeinde ergeben, hat er ein lebhaftes Gefühl. Andererseits ist er doch auch bestrebt, mit den Stoikern die Unabhängigkeit des Weisen von äußeren Umständen zu zeigen⁹⁵⁴; im äußersten Notfall hält er den Selbstmord für zulässig⁹⁵⁵.

Besonders hoch schätzt Plutarch die Religion. Ohne sie gibt es kein individuelles Glück und keine gesellschaftliche Ordnung⁹⁵⁶. Frömmigkeit ist die rechte Mitte zwischen Atheismus und Aberglaube. Beide Extreme bekämpft er entschieden, bleibt sich aber nicht gleich in der Beantwortung der Frage, welches der beiden Übel das größere sei.

Einerseits soll der Aberglaube deshalb, weil er den Menschen in beständiger Angst vor der kleinlichen Rachsucht der Götter erhält, das Üblere sein⁹⁵⁷, andererseits ist es doch gut, wenn die Übeltäter durch die Furcht vor strafenden Göttern im Zaume gehalten werden⁹⁵⁸. Mit der stoischen Unterscheidung einer mythischen, politischen und philosophischen Theologie und dem Vorrang der letzteren (s. S. 98) ist Plutarch einverstanden⁹⁵⁹, kommt aber von seinem philosophischen Standpunkt volkstümlichen Vorstellungen in reichem Maße entgegen. Er wehrt sich gelegentlich gegen unwürdige Züge⁹⁶⁰ sowie gegen die physikalische Ausdeutung der Mythen⁹⁶¹, rechtfertigt aber selbst in weitem Umfang durch allegorische Umdeutung z. B. gerade die Mythologie und den Kult der Ägypter⁹⁶². Alle Religionen sind im Grunde eine, nämlich Verehrung der einen Weltvernunft. Sie unterscheiden sich durch die verschiedenen Darstellungen Gottes und die Arten seiner Verehrung und sind insofern gleichwertig, als Ausdrucksformen überhaupt mehr oder weniger unvollkommen sind⁹⁶³. Unter die abergläubischen Religionen rechnet Plutarch die jüdische⁹⁶⁴.

Zu den überzeugendsten Beweisen für das Dasein und Wirken Gottes gehören die göttlichen Offenbarungen und Erleuchtungen. Wahrscheinlich haben die Beziehungen zur delphischen Priesterschaft sein Interesse für Vision und Ekstase erweckt oder wenigstens verstärkt. Der Zustand des Enthusiasmus kann durch äußere Umstände, etwa durch Einwirkung von Geistern⁹⁶⁵ oder durch physikalische Reize, z. B. durch Dämpfe⁹⁶⁶, er kann auch durch innere Vorbereitung, Ruhe des Gemütes, Abkehr von der Außenwelt gefördert werden⁹⁶⁷. Soweit Plutarch die seelischen Vorbereitungen ins Auge faßt, erinnert seine Schilderung an die Philons. Die innere Schau tritt plötzlich ein⁹⁶⁸. Da aber in allen Fällen die menschliche Seele aus ihrer eigenen Natur etwas hinzufügt, setzt sich der Enthusiasmus immer aus einem menschlichen und einem übermenschlichen Bestandteil zusammen⁹⁶⁹.

Plutarchs grundsätzliche Toleranz gegen barbarische Religionen hängt mit seiner dem Stoizismus entnommenen Lehre von der Gleichheit der Menschen zusammen. In diesem entscheidenden Punkte entfernt er sich von der attischen Philosophie, ja setzt sich zu ihr in Gegensatz. Er

lobt den Alexander, daß er nicht dem Rate des Aristoteles folgte, den Griechen ein König, den Barbaren ein Despot zu sein, sondern sich als den von der Vorsehung gesandten Versöhner und Friedensstifter der ganzen Welt betrachtete⁹⁷⁰. Allerdings geht seine kosmopolitische Gesinnung nicht bis zur Verkennung eines Rangunterschiedes der Kulturen. Auch für Plutarch ist es selbstverständlich, daß die eigentliche menschenwürdige Kultur die der Griechen ist, mag immerhin vieles, namentlich in der Philosophie, aus dem Orient übernommen sein. So erscheint ihm Alexander deshalb als philosophischer König, weil er griechische Bildung und Gesittung im Osten verbreitete und damit eine Forderung der stoischen Staatslehre, daß eine gemeinsame Lebensweise und Rechtsordnung alle Menschen zu Mitbürgern machen solle, tatsächlich erfüllte⁹⁷¹. Sein Lob Alexanders steht im Zusammenhang mit einem zwischen griechischen und römischen Historikern ausgebrochenen Streit über Rang und Wert der Griechen und Römer (siehe S. 270). Plutarch bemüht sich auszugleichen; für ihn ist das Weltreich der Römer eine nicht nur hinzunehmende, sondern zu bejahende Tatsache. Seine Parallelbiographien griechischer und römischer Feldherren und Staatsmänner sollen vor allem die Griechen, an die sie sich in erster Linie wenden, gewöhnen, auch die römische Geschichte als ihnen zugehörig zu betrachten. Und so nimmt er denn einerseits Alexander gegen den Vorwurf in Schutz, als ob er nur dem Glücke seine Erfolge verdanke und nicht seiner Tüchtigkeit⁹⁷², erkennt andererseits die Tüchtigkeit der Römer an, aber doch so, daß er bei Alexander der Tüchtigkeit, bei den Römern dem Glück die überragende Stellung einräumt. Das Glück, sagt er, ist rasch über Persien, Assyrien und Makedonien hinweggeflogen, nachdem es bald der Alexander abgeschüttelt, hat kurze Zeit Ägypten, Syrien und Karthago erhoben, endlich ist es in Rom eingezogen, um dort zu wohnen⁹⁷³. Gleichwie nach der Lehre der Naturforscher zuerst die kleinen Körperchen regellos durcheinandergewirbelt werden, bis ein großer Körper sich zusammenballt und auch den übrigen Körperchen ihre Stellung bestimmt, so haben die Römer dem Chaos, das durch den Kampf aller gegen alle entstand und jegliche Ordnung mit dem Untergang bedrohte, ein Ende bereitet und Ordnung und Sicherheit auf Erden eingeführt, indem

sie erst die Teile Italiens, dann überseeische Königreiche und Länder unter ihrer Herrschaft vereinigten⁹⁷⁴. Die Römer als Ordner des Chaos, das ist die Anerkennung, die Augustus und seine Dichter für das Weltreich forderten, — freilich kann es sich der Griechen nicht versagen, mit einiger Wehmut des Mißgeschicks zu gedenken, das dem Alexander verwehrt, die Einigkeit der Welt unter griechischer Führung herzustellen⁹⁷⁵.

D. ALBINOS

Für den eklektischen Platonismus innerhalb der Schule kennzeichnend ist die Zusammenfassung der Lehre Platons aus der Hand des Albinos (um 150 n. Chr.), eines Schülers des angesehenen Platonikers Gajos⁹⁷⁶.

Die Philosophie definiert er als das Streben nach Weisheit und Loslösung vom Körper, die dadurch erreicht wird, daß sich der Mensch dem Geistigen und wahrhaft Seienden zuwendet⁹⁷⁷. Die Frage, ob der Theorie oder der Praxis der höhere Wert zukomme, entscheidet er zugunsten der Theorie: denn sie bestehe in der Angleichung an Gott; doch kann das Eingreifen in das praktische Leben unter Umständen, wenn das Gemeinwohl durch schlechte Verwaltung in Gefahr kommt, zur Pflicht werden, die aber immer eine Pflicht zweiten Ranges bleibt⁹⁷⁸. In der Einteilung der Philosophie folgt er einer der Sache nach auf Platon zurückgehenden Überlieferung — er unterscheidet die theoretische Philosophie, die praktische Philosophie und die Denkkunst oder Dialektik —, bringt aber in der Dialektik die gesamte Aristotelische Logik⁹⁷⁹ unter und vermag den Schein, hier der Platonischen Lehre zu folgen, nur dadurch aufrechtzuerhalten, daß er für die einzelnen logischen Lehrsätze die Beispiele aus den Platonischen Dialogen wählt und versichert, daß Platon alle logischen Einsichten bereits gehabt habe und ein Bewunderer der Kunst des Definierens und Einteilens gewesen sei⁹⁸⁰. In Hinsicht auf die Kriterien des Wahren ist zu unterscheiden: das Beurteilende, das Beurteilte und das Mittel des Beurteilens. Das erste ist der Nus, das dritte ist der Logos, der Urteilspruch; dieser wieder ist entweder der nur Gott zugängliche, unerschütterliche oder der dem Menschen zugängliche, welcher sich seinerseits, je nach dem beurteilten Gegenstande, entweder, als Meinung, den sinnlich wahr-

nehmbaren Gegenständen, oder, als Wissenschaft, den rein geistigen zuwendet⁹⁸¹. Doch ist die Wissenschaft ihrerseits wieder eine Art der Erkenntnis (*νόησις*), nämlich jene, die in dem körperlichen Leben stattfindet; außer dieser *νόησις* gibt es noch eine andere vor der Verkörperung der Seele. Die rein geistigen Gegenstände sind teils erste, nämlich die Ideen, teils zweite, nämlich die mit der Materie verbundenen Formen. Wie eine doppelte *νόησις*, so gibt es auch eine doppelte Wahrnehmung, nämlich die der Eigenschaften und die der Komplexe (*ἀθροίσματα*, z. B. Feuer, Honig)⁹⁸². Doch findet (offenbar in dem verkörperten Zustande) keine Erfassung der ersten geistigen Gegenstände oder Ideen ohne das wissenschaftliche Urteil, aber auch keine Erfassung der zweiten geistigen Gegenstände ohne das reine Denken und keine Erfassung der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände ohne ein Zusammenwirken von Empfindung und Verstand (*λόγος*, u. zw. *δοξαστικός λόγος*) statt⁹⁸³, so daß also — mit anderen Worten — sowohl das Logische oder Rationale durch die Wahrnehmung wie die Idee durch das Logische schon durchleuchtet: doch wird dieser Gedanke nicht weiter verfolgt.

Das Erste in der Dialektik ist das Erfassen der Wesenheit (*οὐσία*), das Zweite das der Akzidenzien (*συμβεβηκότα*). Die Erfassung der Wesenheit geschieht entweder von oben herab durch Einteilung und Definition oder von unten hinauf durch Abstraktion oder Analysis, die der Akzidenzien entweder aus den untergeordneten Begriffen durch Induktion oder aus den übergeordneten durch das Schließen⁹⁸⁴. Die Lehre vom Urteil und Schluß bringt er im Anschluß an Aristoteles, doch mit Platonischen Beispielen. Auch die Lehre von den Kategorien findet er bei Platon, und zwar besonders im Parmenides⁹⁸⁵. Daß die Namen der Dinge natürlich und nicht willkürlich seien, d. h. daß eine Übereinstimmung zwischen den Namen und den Gegenständen stattfinde, behauptet er unter Hinweis auf den Dialog Cratylus, ohne aber den mindesten Versuch eines Nachweises zu unternehmen, worin denn diese Übereinstimmung liegen solle und wie die Verschiedenheit der Sprachen sich mit dieser Auffassung zusammenreime⁹⁸⁶.

Die theoretische Philosophie umfaßt Theologie, Physik und Mathematik. Die Mathematik behandelt er gemäß

dem Erziehungsprogramm der Platonischen Republik als Vorschule zur Theologie, der Lehre von den höchsten Prinzipien⁹⁸⁷. Diese entwickelt er, dem Gedankengang des Timaeus folgend, so, daß er von den Prinzipien auf die Schöpfung des Kosmos und der Menschen übergeht. Von den Prinzipien bespricht er zuerst die Materie, die Amme oder Mutter der geschaffenen Dinge; er bezeichnet sie als Raum sowie als *ἐκμαγεῖον*, und beschreibt sie als völlig qualitätslos⁹⁸⁸. Das zweite Prinzip ist das Vorbild der Welt, die Idee. Die Idee ist für Gott sein Gedanke, für uns der oberste Erkenntnisgegenstand, für die Materie das Maß, für die sinnliche Welt das Vorbild, an und für sich die Wesenheit. Als Beweise für die Existenz der Ideen führt er folgende an: Im allgemeinen muß jedes Werdende nach einem Gedanken oder Vorbilde stattfinden. Solche Vorbilder der Naturgegenstände sind eben die Ideen. Die meisten Platoniker leugnen denn auch Ideen von Kunstgegenständen, von naturwidrigen Dingen (z. B. vom Fieber), vom Individuellen, von den wertlosen Dingen und von Relationen. Jene ewigen Vorbilder existieren als Gedanken Gottes⁹⁸⁹. Wenn Gott Geist oder etwas Geistartiges ist, so muß er Gedanken haben; solche sind eben die Ideen. Wenn andererseits der Stoff seiner Natur nach ohne Maß ist, so muß er das Maß von einem anderen Prinzip erhalten; dieses sind die Ideen. Wenn ferner der Kosmos, so wie er ist, nicht von selbst ist, so ist er nicht nur aus einem anderen (d. h. aus dem Stoff), sondern auch gemäß einem anderen (d. h. der Idee). Und wenn sich begriffliche Erkenntnis (*νοῦς*) von wahrer Meinung unterscheidet, dann unterscheiden sich auch die Gegenstände; also gibt es rein geistige Gegenstände oder Ideen. Das dritte Prinzip ist Gott selbst, von dem Platon bekennt, daß er fast unsagbar ist. Sein Dasein folgt aus dem Dasein der geistigen Gegenstände; wenn es nämlich überhaupt solche gibt, so muß es erste geistige Gegenstände geben; solche kommen aber im menschlichen Geiste nicht vor, weil die Denkobjekte beim Menschen nie rein, sondern immer mit sinnlichen Vorstellungen gemischt sind; also gibt es außerhalb des Menschen einen reinen Geist, der sie rein denkt. Wenn es aber überhaupt reinen Geist gibt, dann gibt es auch einen ersten Geist. Dieser bewegt als Gegenstand der Anschauung und des Strebens den Geist

im Weltall. Der erste Geist aber hat kein anderes Objekt als sich selbst; er ist ewig, unsagbar, sich selbst genügend, immer und in jeder Hinsicht vollendet. Er erfüllt die Welt mit sich selbst, erweckt die Weltseele und schmückt ihren Geist, damit dieser die Welt schmücke. Er ist nur im Geiste faßbar; er ist unsagbar, nicht Gattung, nicht Art, nicht Unterschied, ohne zufälliges Merkmal, nicht nur ohne das Übel, — was selbstverständlich ist, — sondern auch mit dem Guten nicht behaftet, denn er kann nicht an einem anderen, zumal am Guten, bloß teilnehmen. Er ist die Gottheit, die Wesenhaftigkeit, das Gute selbst. Er bewegt nicht und wird nicht bewegt. Erkannt wird er vornehmlich durch Wegnahme aller Bestimmungen. Außer dieser negativen gibt es noch eine analogische Erkenntnis Gottes. Wie sich die Sonne verhält zum Sehen und Gesehenwerden, so verhält sich der erste Geist zum Denken in der Seele und zu den gedachten Gegenständen, er gewährt der Seele das Denken und den Objekten das Gedachtwerden. Natürlich ist Gott, als einfaches Prinzip, völlig unkörperlich und immateriell⁹⁹⁰. Von der Schöpfung des beseelten Kosmos, der Weltseele, der beseelten göttlichen Gestirne, der geistigen Wesen unterhalb des Mondes und der anderen Lebewesen, von den präexistenten Menschenseelen und dem Gesetz ihres Falles, vom Leib, seinen Organen und Funktionen, von der Dreiteilung der Seele und der Unsterblichkeit der Vernunftseele spricht Albinos, indem er im wesentlichen den Timaeus umschreibt⁹⁹¹. Die Heimarmene, das Schicksal, hemmt nicht die freie Entscheidung der Seele, sondern verknüpft nur unauflöslich die Folgen mit der einmal gesetzten Handlung⁹⁹².

Viel kürzer behandelt Albinos die praktische Philosophie. Das sittlich Gute ist das Gute schlechthin; die Tugend reicht aus zur Glückseligkeit⁹⁹³. Annäherung an Gott ist das Ziel des Lebens⁹⁹⁴; die Lehre von den Kardinaltugenden wird im Anschluß an Platon, die Lehre von den Tugenden im weiteren Sinne, von den Graden der Annäherung an die Vollkommenheit, von der Tugend als Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Übertreibungen im Anschluß an Aristoteles dargestellt⁹⁹⁵. Nicht ganz im Geiste des alten Platonismus und erst recht nicht zeitgemäß im 2. Jahrhundert n. Chr. ist die Lehre, daß es nur zum Guten, nicht zum Bösen Freiheit gebe: nur die Tugend soll freiwillig,

die Schlechtigkeit unfreiwillig sein⁹⁹⁶. Als Urgefühle erkennt Albinos nur Lust und Unlust an; Furcht, Begierde und Hoffnung sind sekundär und gemischt⁹⁹⁷. Auch in der Staatslehre wiederholt Albinos die Gedanken Platons⁹⁹⁸, ohne eine Stellungnahme zu den politischen Problemen der Zeit auch nur anzudeuten.

Schon an der Ausdehnung der einzelnen Abschnitte ist zu erkennen, daß Albinos hauptsächlich in der Platonischen Theologie und Ideenlehre lebt. Auf diesen Gebieten lassen sich auch Ansätze zur Weiterbildung der Platonischen Lehren feststellen. Die Ideen als Gedanken Gottes aufzufassen, war von Platon selbst nahegelegt worden. Daß sich die Aristotelische Lehre vom reinen Denkgeist zwanglos in die Platonische Theologie einfügen lasse, war nicht schwer zu erkennen. Die Aristotelische Formenlehre glaubt er so mit der Ideenlehre verbinden zu können, daß er das Wesen in den Dingen von dem ewigen Wesen in Gottes Denken unterscheidet, — ein Gedanke, durch den die spätere Lösung des Universalienproblems vorbereitet erscheint, der aber bei Albinos noch ganz ohne die Erkenntnis eines Problems, in naiver Nebeneinanderstellung zweier Theorien, auftritt. Ebenso erscheinen nebeneinander die Lehren, daß Gott dem Geiste faßbar, aber nur negativ bestimmbar sei, ohne daß die Schwierigkeit empfunden wäre, ob Gott überhaupt erfaßbar genannt werden dürfe, wenn von ihm nichts ausgesagt werden kann. Gleichwohl wird Gott wieder als das Gute schlechthin und die absolute Vollkommenheit bezeichnet, also doch durch ein Merkmal näher bestimmt. Die analogische Erkenntnis wird neben die negative gestellt, ohne daß sie als Ergänzung eingeführt würde, und lediglich auf die Erkenntnis Gottes als der ersten Ursache eingeschränkt, aber nicht auch auf andere Merkmale, etwa die Güte oder die Vollkommenheit, ausgedehnt. Vom göttlichen Geist wird ein der Weltseele angehöriger Geist unterschieden, ohne daß das Verhältnis beider näher angegeben wäre.

Ähnliche Gedanken gab der lateinische Rhetor Apulejus (geb. um 125 n. Chr. zu Madaura in Numidien) wieder. Die Übereinstimmung erklärt sich aus der gemeinsamen Abhängigkeit von Gaios.

E. NUMENIOS

Numenios aus Apameia in Syrien ist seiner Lehre nach Platoniker, behauptet aber, Pythagoräer zu sein, da er nach dem Vorgang des Moderatos dem Pythagoras die Lehre Platons zuschreibt⁹⁹⁹. Er glaubt dem Philon von Alexandrien, daß die Griechen ihre Weisheit aus den Büchern der Juden hätten und daß Moses bereits das von Platon aufgestellte Ideal der Erziehung und Gesetzgebung verwirklicht habe: das liegt in seiner Äußerung, daß Platon ein attisch redender Moses sei¹⁰⁰⁰. Er schrieb über die Geheimlehren Platons, über das Gute und über die Abweichung der Akademiker von der echten Lehre Platons¹⁰⁰¹. Beeinflußt durch Philon, der vom höchsten Gott den weltbildenden und denkenden Logos unterschied, sowie von den Gnostikern, die den Weltbildner Demiurgos vom höchsten Gotte trennten, verstand er im Sinne dieser Lehren den Platonischen Timaeus, in welchem berichtet wird, wie der Demiurgos auf die Ideenwelt hinblickend die Welt gestaltet, und stellte drei Götter auf: den ersten Gott, der das an sich Gute (nach Platons Republik) und zugleich weltentrückte reine Denktätigkeit ist (wie der Nus des Aristoteles), aber doch zugleich Prinzip des Seins (*οὐσίας ἀρχή*, nach Platons Republik und über Aristoteles hinaus); den zweiten Gott, den Demiurgos, der gut ist durch Teilnahme am ersten Gott, wissend durch Hinschauen auf die im ersten Gott enthaltenen Urbilder, Prinzip des Werdens (*γενέσεως ἀρχή*), insofern er die Materie nach den ewigen Vorbildern gestaltet; und den dritten Gott, die so entstandene Welt¹⁰⁰². Das Verhältnis der Teilnahme besteht demnach nicht nur zwischen sinnlichen und geistigen Dingen, sondern auch innerhalb der geistigen Welt. Die Lehre von den drei Göttern schrieb Numenios nicht nur dem Platon, sondern auch dem Sokrates zu¹⁰⁰³, offenbar weil er den Sokrates des Platonischen Dialogs mit derselben Gläubigkeit für historisch nahm wie den Moses des Philon. Die Verkörperung der Seele ist nach Numenios ebenso wie nach Platon Folge einer sittlichen Schuld¹⁰⁰⁴; doch heißt es auch, daß das Übel der Seele von außen, und zwar durch die Materie, zuwachse¹⁰⁰⁵, eine Lehre, die mit der anderen in Widerspruch steht, weil nach ihr die geistige Seele vor der Verkörperung nicht sündigen könnte. Doch

bleibt die Seele auch im Körper noch ein geistiges Wesen, nur daß sich ihr eine sinnliche Seele zugesellt¹⁰⁰⁶. Zwischen der geläuterten geistigen Seele und ihren Prinzipien (offenbar der geistigen Welt) besteht Einheit und unterschiedslose Identität¹⁰⁰⁷. Den Bericht des Proklos¹⁰⁰⁸, daß nach Numenios die Seelen, als Zahlen, gemischt seien aus der ungeteilten Einheit und der teilbaren unbegrenzten Zweierheit, wird man mit der Annahme der substanziellen Gleichheit von Ideen und Seelen vereinigen können, wenn man annimmt, daß nach Numenios auch die Ideen gemischt seien aus Einheit und unbegrenzter Zweierheit. Eine in diesem Sinne deutbare Äußerung wird von Proklos dem Numenios zugeschrieben¹⁰⁰⁹ und ist auch nicht unwahrscheinlich, da Platon zuletzt Ähnliches gelehrt hatte. Eine Vielheit von Ideen nahm ja Numenios schon im ersten Gotte an. Es liegt der Gedanke nahe, mit dem schon im Einen vorhandenen Prinzip der Vielheit den Hervorgang des Demiurgos aus dem ersten Gotte in Zusammenhang zu bringen, wie es in mehr romanhafter Form die Gnostiker und in mehr begrifflicher Form später die Neuplatoniker taten, aber wir wissen nicht, ob Numenios dies wirklich lehrte. Weil er die Verkörperung durchaus als Übel betrachtete, nahm er an, die mit dem materiellen Leben zusammenhängenden Funktionen der Seele seien nicht Teile der (geistig verbleibenden) Seele, sondern einer zweiten Seele zuzuschreiben, leugnete die Harmonie der Lebensfunktionen in der Seele¹⁰¹⁰, leugnete das zweckmäßige Zusammenwirken der verschiedenen Lebensläufe und Lebensformen¹⁰¹¹ und behauptete andererseits, die unkörperliche Natur sei in jedem Teile das Ganze, so daß die geistige Welt, die Götter, die Dämonen, alles Gute und Verehrungswürdige in jeder Seele seien, jedoch angepaßt dem Wesen des Einzelnen¹⁰¹². Das hier deutlich ausgesprochene, von allen Neuplatonikern wiederholte Dogma, daß das Geistige Eines bleibe, auch in der Differenzierung, auch in der Versenkung in die Materie, ist eine der Voraussetzungen der christlichen Lehre von Dreifaltigkeit und Menschwerdung.

VII. DER NEUPLATONISMUS

1. GRUNDRICHTUNGEN UND SCHULHÄUPTER

Eine kraftvolle und folgenreiche Erneuerung und Umgestaltung erhielt die von Platon ausgegangene Philosophie erst im sogenannten Neuplatonismus. Die gemeinsamen Züge dieser Denkrichtung — von einer Schule kann man nur im uneigentlichen Sinne sprechen, denn es fehlt die zeitliche Sukzession in einer an einen bestimmten Raum gebundenen Vereinigung, aber andererseits waren doch die Neuplatoniker ihrer Zusammengehörigkeit sich wohl bewußt — sind in formaler Hinsicht die zum Schluß in Wucherung ausartende Tendenz zur systematischen Gliederung, in inhaltlicher Hinsicht folgende Grundlehren: 1. das höchste metaphysische Wesen bleibt unvermischt und für sich, wiewohl 2. das gesamte Seiende aus ihm hervorgeht, so daß sich jedes Einzelne ebensowohl als getrennt, d. h. einer ganz anderen als der geistigen Welt angehörig, wie auch als in der geistigen Welt hängend betrachten läßt, und monistische und dualistische Auffassungen und Stimmungen dieser vielfältigen Welt gegenüber sich gegenseitig nicht ausschließen. 3. Zwischen dem höchsten Wesen und der Welt gibt es eine hierarchische Ordnung von Mittelwesen, wodurch es möglich ist, 4. die Prinzipien früherer Lehrsysteme und 5. verschiedene göttliche Gestalten der Volksreligionen in ein wohlgefügt Ganzes aufzunehmen. Die Entwicklung des Neuplatonismus erfolgt in drei Linien, die aber nicht so nebeneinander verlaufen, daß sie auf verschiedene Persönlichkeiten reinlich verteilt werden könnten; diese drei Richtungen sind: 1. die metaphysisch-spekulative, 2. die religiös-theurgische, 3. die gelehrte, in der Hauptsache historische und kommentierende. Repräsentanten der ersten sind etwa Plotin, Porphyrios, der Syrer Jamblichos, der in Athen lehrende Proklos; Repräsentanten der zweiten sind Jambli-

chos und Proklos sowie die von ihnen abhängigen neuplatonischen Theologen, während die dritte durch Proklos, durch alexandrinische und lateinische Neuplatoniker vertreten wird.

Zeitlich verteilen sich diese Männer, ihre Richtungen sowie die mit ihnen in Zusammenhang stehenden christlichen Lehrsysteme folgendermaßen: Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins, gehört dem Ende des 2. Jahrhunderts an; die häretische Gnosis ist im wesentlichen überwunden, Irenaeus und Klemens bereiten ein philosophisch ausgebautes System der christlichen Lehre vor, das sich gegen Einwürfe von heidnischer Seite mit guten Gründen behaupten kann. Der größte Systematiker der christlichen Theologie auf überwiegend Platonischer Grundlage, Origenes, Schüler des Klemens, dem ersten Drittel des 3. Jahrhunderts angehörig, ist ein älterer Zeitgenosse Plotins. Die Theologien dieser Christen und des schöpferischen Neuplatonikers bestehen zum großen Teil aus den gleichen Gedanken; sie unterscheiden sich im wesentlichen in zwei Punkten, die immer wieder in der religiösen Diskussion hervortreten: 1. dadurch, daß die Christen, bei entschiedener Ablehnung des Dualismus, die Entrücktheit Gottes aus dem Weltprozeß betonen, die naturhafte Verflochtenheit Gottes in das kosmische Geschehen ablehnen, daher die Welt nicht durch Emanation, sondern durch freien Entschluß aus dem schöpferischen Willen Gottes hervorgehen lassen; 2. daß die Christen an die historische Offenbarung Gottes, u. z. in der jüdischen Geschichte im allgemeinen und besonders in Jesus Christus glauben und ihren Stifter als den Mittelpunkt der Geschichte ansehen. In beiden Gedanken wirkt einerseits die Transzendenz Gottes, andererseits die historische Richtung des Alten Testaments entscheidend nach. Die Neuplatoniker dagegen lassen die Welt naturhaft Gott entströmen und glauben zwar an göttliche Mitteilungen in ferner Vergangenheit oder an Einzeloffenbarungen; aber nicht so, daß die Offenbarungen Gottes an die Menschen einen zusammenhängenden Plan bildeten, wie sie denn überhaupt dem Menschen eine geringere Stellung einräumen. Die Geschichte ist für sie ein Teil der Natur, während für Juden und Christen die Natur eine Umrahmung der Geschichte ist. Gemeinsam ist aber Christen und Neuplato-

nikern die Lehre von der Transzendenz Gottes und von vermittelnden Potenzen zwischen Gott und Welt. Porphyrios, der getreue und genaue Darsteller der Plotinischen Lehre, gehört der Mitte des 3. Jahrhunderts an. Die christliche Theologie hat nach Origenes längere Zeit keinen gleich repräsentativen Theologen aufzuweisen. Die größte Theologenschule ist gegen Ende des Jahrhunderts die der Allegorese abgeneigte und auf historische Genauigkeit dringende Schule von Antiochien, der als gefeierter Lehrer Lukian angehörte und Areios nahestand. Jamblichos, der energische, aber absonderliche Systematiker der antiken Wissenschaft unter dem ausschließlichen Gesichtspunkt der Theologie, wirkt am Vorabend der Befreiung des Christentums und des großen theologischen Kampfes zwischen Athanasios und Areios, der von einer den Bestrebungen sowohl des Christen Origenes wie des Heiden Jamblichos ganz entgegengesetzten Richtung ist: nämlich tendierend zur Vereinfachung, zur Herausarbeitung weniger klarer Gedanken. Die Kappadokier stellen gegen Ende des 4. Jahrhunderts das Gleichgewicht zwischen dem einfachen Glaubenssatz und der platonisierenden Theologie, der Tradition des Origenes, wieder her. Um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert wirkt der größte Denker seit Jahrhunderten, Augustinus. Seine Einsichten in die Stellung des Bewußtseins wirken auf die griechische Welt nicht zurück. In der Mitte des 5. Jahrhunderts lehrte Proklos. Schon seit Jamblich hat man den Eindruck, daß die neuplatonische Theologie eine Einbalsamierung von abgestorbenen Gestalten sei. Allein der systematische Trieb, der in ihr wirksam ist, ist eine Form des ordnenden Triebes überhaupt und kommt daher auch der methodischen Bearbeitung der antiken philosophischen Überlieferung zugute. Als emsige Kommentatoren denken die Neuplatoniker Platon und Aristoteles durch und formulieren und lösen grundsätzlich das spekulative Problem des Mittelalters — ja man kann vielleicht sagen, auch der neueren Zeit: das Problem von der Geltung der Allgemeinbegriffe.

Der Stoff wird so angeordnet werden, daß zuerst die Prinzipienlehre der Neuplatoniker in ihrer geschichtlichen Entwicklung, dann die religiöse Auseinandersetzung, soweit Neuplatoniker an ihr beteiligt sind, und die systema-

tische Zusammenfassung von Mythos und Abstraktion zu theologischen Systemen, endlich die Stellung und Lösung des Universalienproblems vorgeführt werden sollen.

2. DIE PRINZIPIENLEHRE

A. VORGÄNGER UND MITSCHÜLER PLOTINS

Als den Begründer des Neuplatonismus bezeichnet die Tradition der Schule den Ammonios Sakkas (ungefähr 175—242 n. Chr.). Von ihm erzählt Porphyrios, daß er als Christ erzogen worden, dann aber sich „der gesetzmäßigen Verfassung“ zugewandt habe¹⁰¹³. Der Beiname „Sackträger“ deutet seine ursprüngliche Beschäftigung an. Seine Schüler Plotin, Herennios und Origenes (nicht der christliche Schriftsteller) machten untereinander aus, daß sie die nur mündlich vorgetragene Lehre des Meisters, die ihnen als göttliche Offenbarung erschien, — weshalb er den Beinamen *θεοδιδάκτος*¹⁰¹⁴, der von Gott Belehrt, erhielt, — geheimhalten wollten; erst als Herennios sich nicht daran hielt, sollen auch Origenes und Plotin sich nicht mehr gebunden gefühlt haben. Von Ammonios' Lehre erzählt Hierokles¹⁰¹⁵, ein Neuplatoniker des 5. Jahrhunderts, daß er die Dogmen Platons und Aristoteles' für wesentlich identisch angesehen habe, doch ist es ungewiß, ob nicht Hierokles für seine eigene Überzeugung bloß einen berühmten Gewährsmann suchte, wiewohl nicht unwahrscheinlich ist, daß Ammonios seine Schüler nicht nur zum Studium Platons, sondern auch des Aristoteles anleitete. Nemesios¹⁰¹⁶ schreibt dem Ammonios die für den ganzen Neuplatonismus grundlegende Lehre zu, daß das Übersinnliche sich mit dem Sinnlichen vereinigen könne, ohne sich mit ihm zu vermischen oder überhaupt seiner Natur nach verändert zu werden; daher sei eine Einheit von Leib und Seele möglich, ohne daß die Seele dabei ihre geistige Natur verliere. Die Einheit bewies Ammonios aus ihrem Mitfühlen mit den Zuständen des Körpers; ihre nichtveränderte Geistigkeit aus der Zurückziehung vom Leibe im Schläfe und bei weissagenden Träumen, sowie aus der Erkenntnis geistiger Dinge. Daß Nemesios hier Ammonios' Gedanken richtig wiedergebe, wird dadurch wahrscheinlich, daß schon Numenios Ähnliches, nur nicht so deutlich gelehrt hatte.

Origenes, der Heide, der Schüler des Ammonios, schrieb über die Identität des Demiurgos mit dem höchsten Gotte oder Nus gegen die von Numenios (und den Gnostikern) behauptete Trennung¹⁰¹⁷.

Longinos (etwa 213—273 n. Chr.), der feinsinnige Kritiker, behauptete, daß die Ideen außerhalb des Nus seien, nicht innerhalb, wie Plotin lehrte¹⁰¹⁸; es scheint, daß bei dieser Konzeption einerseits der Gedanke der Emanation, andererseits die Schilderung im Timaeus des Platon maßgebend waren; das erste, weil, wenn die Ideen aus dem Nus hervorgehen, es sinngemäß ist, zu sagen, daß sie außerhalb des Nus sind, das zweite, weil Platon die Schöpfung so schildert, daß der Demiurgos auf die Ideen hinblickend die Welt gestaltet. Nimmt man an, daß auch Platons Vorbild mitgewirkt hat, so liegt es nahe, den Demiurgos und den Nus gleichzusetzen: d. h. Longinos hätte dann hierüber dasselbe gelehrt wie Origenes, also beide wohl dasselbe wie Ammonios.

B. PLOTIN

Zwei Generationen nach der gnostischen Hochflut und ungefähr gleichzeitig mit oder kurz nach den Systemen der antignostischen Theologen faßte der hellenistische Ägypter Plotin den antiken Idealismus zum letzten originellen Lehrgebäude griechischer Philosophie zusammen, welches man übrigens ebensogut als den Ausdruck eines neuen, dem Christentum nicht nur gleichzeitigen, sondern auch innerlich verwandten Geistes auffassen kann, zum Neuplatonismus. Plotin glaubte, nichts anderes als ein Erneuerer Platons zu sein; allein an ihm zeigte sich das Schicksal jeder Renaissance: erstrebt wird eine Wiedergeburt des Alten; doch was ans Licht kommt, ist das Kind einer neuen Zeit.

Plotin¹⁰¹⁹ ist 203 oder 204 zu Lykopolis in Oberägypten geboren und fand nach längerem Suchen in Ammonios Sakkas den Lehrer, der ihn befriedigte (231/32). Als Ammonios 242/43 gestorben war, schloß sich Plotin dem Zuge des Kaisers Gordianus nach dem Osten an, um die Weisheit der Iranier und Inder an der Quelle kennenzulernen. Das Unternehmen des Kaisers mißlang, Gordianus wurde durch Philippus gestürzt. Plotin ging nach Rom (244). Hier gesellte sich ihm Amelios als Schüler zu,

der durch 24 Jahre bei ihm blieb (245/46—268/69); unter seinen Anhängern waren auch Kaiser Gallienus und dessen Gattin Salonina. Der Kaiser war anfangs dem Plane Plotins gewogen, eine Stadt nach der Verfassung Platons — Platonopolis sollte sie heißen — in Kampanien zu gründen, ließ sich aber durch nüchterne Ratgeber mit Recht davon abbringen: mehr als ein philosophischer Orden, wie der Pythagoräische Bund einer gewesen war, wäre auch im günstigsten Falle kaum zustande gekommen. In anderer Form ist der Gedanke drei Jahrhunderte später durch den Benediktinerorden verwirklicht worden. In Rom unterrichtete Plotin erfolgreich. In seinen Werken scheinen sich Spuren von Schuldebatten erhalten zu haben¹⁰²⁰. Der Unterricht bestand aus der Lektüre philosophischer Werke und ihrer gemeinsamen Erörterung durch Lehrer und Schüler. Die von Porphyry verfaßte Biographie des Philosophen zählt unter den gelesenen Autoren hauptsächlich Zeitgenossen auf, aber das Lehrprogramm umfaßte natürlich auch die Werke der attischen Philosophen. Im 50. Lebensjahre (253) begann Plotin seine Gedanken niederzuschreiben, in der Form, daß er über verschiedene Gegenstände der Philosophie Abhandlungen verfaßte, ohne sie aber auch äußerlich zu einem System zusammenzuschließen. Bald nach dem Tode seines Gönners Gallienus (267/68) verließ Plotin Rom, lebte noch, von Krankheit gequält, kurze Zeit auf dem Gute eines Schülers in Kampanien und starb 269/70.

Der Nachlaß des Philosophen wurde von seinem Schüler Porphyrios durchgesehen, geordnet und veröffentlicht. Aber im Kreise der Vertrauten waren die Schriften schon vorher bekannt gewesen. Porphyrios nennt den Stil des Plotin gedrängt und gedankenreich, oft begeistert und feierlich, Longin, der feine Kritiker, von Plotin mehr als Philologe denn als Philosoph geschätzt, bewundert die originelle Ausdrucksweise, die Menge der Gedanken und die Tiefe der Fragestellungen¹⁰²¹.

Porphyrios ordnete die 54 Abhandlungen seines Meisters, indem er sie zu sechs Neunheiten (Enneaden) zusammenstellte, von denen die erste in der Hauptsache über ethische Fragen handelt (Tugend, Glückseligkeit, das Gute und das Üble), die zweite über physikalische (Bewegung des Himmels, Materie, Potenz und Akt), die dritte über metaphy-

sische Probleme (Schicksal und Vorsehung, Ewigkeit und Zeit, das letzte Prinzip), die vierte über die Seele, die fünfte über den Nus, die sechste über das Eine und die Kategorien. Die Anordnung ist also eine didaktische, beginnend bei den näherliegenden ethischen Fragen und über physikalische Erörterungen auf allgemeinere metaphysische und dann wieder im besonderen von der Seele durch den Geist zum absoluten Wesen hinführend.

Plotin folgt in seinem Zusammendenken der idealistischen Überlieferung bereits einer Tradition. Außer dem Synkretismus der antiken Systeme vom ersten vorchristlichen Jahrhundert an und Philon dürften auch die gnostischen Systeme nicht ohne Einfluß gewesen sein. Wenn wir, um die neuplatonische Synthese nachzuerzeugen, die für ein philosophisches Weltbild brauchbaren Elemente aus der Masse vorliegender Spekulationen überblicken, so heben sich zunächst zwei Begriffe ungemein deutlich hervor, zugleich so reich, daß sie imstande sind, ähnliche Gedanken an sich zu binden und in neuen systematischen Zusammenhang zu stellen: die Begriffe Seele und Idee. Der Begriff der Seele läßt sich über das hinaus, was er für Platon bedeutet, bereichern durch die Aristotelischen Begriffsbestimmungen, die auch auf die Stoiker gewirkt hatten: die Seele ist eine lebendige Kraft, die in mannigfaltiger Abstufung an Macht und innerer Heiligkeit überall in der Natur am Werke ist. Aus der Platonischen und stoischen Überlieferung stammt auch der Gedanke, daß die Seele, die ganze Natur durchdringend, eine Einheit bleibt, trotzdem sie sich an verschiedenen Stellen zur Wirksamkeit von einem Zentrum aus verdichtet, mag man diese Einheit nun mit Platon als Weltseele oder mit den Stoikern als Pneuma bezeichnen. Die Ideen andererseits hatte schon Platon im Autozoon zu einem einheitlichen, aber doch gegliederten Wesen höherer Art zusammengefaßt; für die Stoiker war der Logos eine ähnliche Konzentration des Vernünftigen, nur daß bei ihrem schillernden Pantheismus die Stellung des Logos zum Pneuma zwischen Gleichsetzung und Unterscheidung schwankte. Philon setzte entschieden Logos, Weltgeist, Autozoon und das Ideenreich einander gleich, und diese Zusammenfassung hat sich in der Folge erhalten. Der bereicherte Seelenbegriff und der bereicherte Ideenbegriff

sind aber nach keiner Seite das Letzte. Schon Platon spricht in den Alterswerken von einem widergöttlichen Prinzip, der Materie, dem Sitz des Bösen, und setzt in jener Periode, von welcher wir nur durch Aristoteles' Berichte Kenntnis besitzen, dieses Prinzip, die unbegrenzte Zweiheit, entgegen dem Einen als höchstem Prinzip, in dem wir den schöpferischen Quell der Ideen und der Welt erblicken müssen. Damit sind die beiden Begriffe gewonnen, mit denen Plotin die Weltarchitektur oben und unten abschließt, so daß ihre sämtlichen Stücke sich aus der bisherigen Überlieferung nicht nur herleiten lassen, sondern einem zur Übersicht über große Gedankengruppen Befähigten geradezu aufdrängen müssen. Es sind in absteigender Reihe aufgezählt: das Eine, die Ideenwelt, die Seelenwelt, die Materie.

Der letzte Durchforscher der Plotinischen Schriften, Heinemann, glaubt aus Spuren einer inneren Entwicklung die Schriften Plotins chronologisch ordnen zu können. So wertvoll der Einblick in die innere Entwicklung des Philosophen ist, dürfte es sich in einer zusammenfassenden Darstellung doch empfehlen, die Gedanken Plotins als ein Ganzes aufzufassen und wiederzugeben. Denn einmal ist die Entwicklung kaum bis ins einzelne aufzuhellen, dann gibt es auch innerhalb jeder einzelnen Periode — Heinemann nimmt deren drei an — jene Schwankungen, die der scharfsinnige Forscher auf verschiedene Perioden verteilen zu können glaubt. Die einzelnen Abschnitte unterscheiden sich mehr im Rhythmus und in der Betonung der Gedanken als in diesen selbst. Die Straffheit des Gedankenbaues wird auch dadurch verringert, daß Plotin seiner eigenen Schöpfung völlig frei gegenübersteht. Er schafft sein Weltbild immer von neuem. Bisweilen setzt er nur geistige Welt und Körperwelt einander gegenüber, so daß die große Zäsur zwischen der Materie und den Seelen liegt, bisweilen liegt sie zwischen Seele und Geist, so daß das Geistige ein aus der Ureinheit und der Ideenwelt gebildetes Ganzes ausmacht; bisweilen zwischen dem Geist und dem Einen, so daß dem Einen alles andere als Differenziertes gegenübersteht.

Vergleicht man das Plotinische Gerüst der Welt mit jenem, das als idealer Bau hinter der Mannigfaltigkeit der gnostischen Systeme sichtbar wird — über der Ma-

terie erheben sich dort die einzelnen Seelen, zusammengefaßt zu Logoi spermatikoi und zuletzt zum Logos, dem Führer der Geschichte; über diesem historischen Bereiche erheben sich die Weltschöpfer, Demiurgoi, zusammengefaßt im schöpferischen Logos, dem Inbegriff der Welterschöpfungsgedanken, und erst darüber erhebt sich das rein göttliche Reich —, so wird ein wesentlicher Unterschied deutlich: dem Plotinischen System fehlt der Bereich der historischen Potenzen, die Geschichtsphilosophie, die Auseinandersetzung mit den historischen Parteien; d. h. Plotin kennt nur eine einzige Weltkultur.

Das Gerüst der neuplatonischen Begriffe soll nicht nur ausdrücken, wie die Welt gebaut ist, es ist zugleich so gemeint, daß die Bauglieder Durchgangsstadien eines ewigen Prozesses sind. Dieser Prozeß hat zwei Richtungen, vom Einen zur Materie und von der Materie zum Einen. Durchkonstruiert ist von Plotin nur die Bewegung vom Einen zur Materie, die Rückkehr nur für die Menschenseele ausgeführt, von der Rückkehr der übrigen Natur wird bloß in Bildern und Andeutungen gesprochen. Auch der Gedanke, die Teile der Weltarchitektur als Stadien einer inneren Entwicklung aufzufassen und so miteinander zu verbinden, ist in der Überlieferung begründet. In der letzten aus den Berichten des Aristoteles zu erhaltenden Phase des Platonismus können wir den Versuch erblicken, die Mannigfaltigkeit der Sinnenwelt und der Ideenwelt durch eine zweimalige Differenzierung des Einen (Platon sagt drastisch: durch eine zweimalige Vermischung des Einen mit der unbegrenzten Zweiheit) anschaulich zu machen: das Ureine spaltet sich, jedes der gewonnenen Glieder zerlegt sich neuerdings, wie der abstrakte Begriff, in Gattungen und Arten und jede Art in Einzelwesen. Auch in der stoischen Philosophie findet sich der Gedanke des Hervorganges der Welt aus dem Einen. Besonders aber die Gnostiker hatten von dem Begriff der Emanation ausgiebigen Gebrauch gemacht.

a) Das Eine

Wenden wir uns nun zur Betrachtung des Systems, mit dem Einen und seiner Entfaltung beginnend. Das Eine ist wie bei Philon und den Gnostikern über jede kategoriale Bestimmung hinaus, man kann nicht sagen, es ist

so und es ist nicht so¹⁰²², man kann es nur bezeichnen nach dem, was aus ihm kommt. Man kann nicht einmal sagen, daß es ist, sowohl der Name „das Eine“ wie die Behauptung seiner Existenz sind nur beiläufige Ausdrucksweisen¹⁰²³. Warum wird es dann überhaupt angenommen? Auf Grund einer Denkforderung: wir müssen etwas Letztes setzen und stellen deshalb ein Prinzip auf, über dessen Einfachheit und Höhe nichts hinausgeht¹⁰²⁴. Wegen seiner absoluten Einfachheit kann man in ihm Möglichkeit und Wirklichkeit nicht unterscheiden. Von hier aus bekämpft Plotin die gnostische Lehre¹⁰²⁵ von den Hervorgängen innerhalb der höchsten geistigen Welt; freilich ein Kampf mit schwachen Waffen, denn er selbst behauptet ja Hervorgänge oder Emanationen aus ihr. Der Unterschied zwischen ihm und den Gnostikern liegt in der Verschiedenheit des Rhythmus und in einem anderen Mischungsverhältnis zwischen Phantasievorstellung und Abstraktion, in einer anderen Bewertung der Welt und einem anderen Willen, nicht in der Art des Denkens. Der radikale Gegner der gnostischen Emanationslehre ist das Christentum mit seinen Lehren von der Schöpfung und dem in sich vollendeten, von jeder Potenzialität, bloßen Möglichkeit freien Gott. Plotinos aber behauptet auch, daß das Eine die Möglichkeit von allem sei, aus welcher die Wirklichkeit, die Gesamtheit aller Dinge, entspringt¹⁰²⁶, und gebraucht dafür die Gleichnisse von der Quelle und dem weitverzweigten Baume, Bilder, welche die gleichzeitige christliche Theologie verwendet, um sich das innergöttliche Leben deutlich zu machen.

Weil das Eine von Differenzierung noch frei ist, hat es weder Denken noch Erinnerung¹⁰²⁷, kann es sich nicht spalten in Erkennendes und Erkanntes. Was Philon von Gott sagte, daß er über aller logischen Natur sei, ist hiermit begrifflich gefaßt und begründet. Dem Gedanken der reinen Möglichkeit des Einen gibt der Philosoph eine neue Wendung, indem er seine absolute Freiheit behauptet. Das Eine ist die Freiheit und Unabhängigkeit selbst, doch kann man darüber wieder nichts Zutreffendes sagen, weil es bestimmungslos ist¹⁰²⁸. Diese Freiheit bezeichnet Plotin auch als Willen; das Eine ist also wesentlich Wille¹⁰²⁹. Doch ist die Freiheit nicht so zu verstehen, als ob das Eine zu jedem Beliebigen werden könnte; es kann — und

das ist gerade ein Zeichen der Freiheit — vor allem nicht schlechter werden¹⁰³⁰; es kann, als das Gute, das es ist, nicht zu einem anderen, also minder Guten gelangen. Weil es Übermaß von Macht ist, braucht es sich nach keinem anderen zu richten, hat kein Gesetz außer sich, ist keiner Notwendigkeit unterworfen, ist nicht tätig einem Guten gemäß, das außer ihm wäre, sondern ist selbst das Gute und das Gesetz¹⁰³¹. Darum konnte Gott auch zu nichts anderem werden, als er tatsächlich geworden ist. Er ist eine unerschütterliche und unwandelbare Macht, die dann am meisten Macht ist, wenn sie sich nicht von sich entfernt¹⁰³². Das aus Gott Gewordene muß Gott gemäß sein und kann deshalb nicht anders sein, als es ist; die Welt ist gut, weil das Eine das Gute schlechthin ist. Bei aller Behauptung der Qualitätlosigkeit, Bestimmungslosigkeit des Einen, daran, daß es, gemäß der Platonischen Überlieferung, das Gute sei, hat Plotin nie gezweifelt.

b) Der Geist und die Ideen

Das Eine ist aber nicht nur eine für sich bestehende selbstherrliche Macht, es muß sich auch mitteilen, sonst wäre das, was in ihm ist, verborgen geblieben: alles Wesen aber muß das, was es enthält, aus sich heraussetzen¹⁰³³. Im Anschluß an die Aristotelische Terminologie bezeichnet Plotin die erste Emanation aus dem Einen als den Nus oder Geist. Den stoischen Ausdruck Logos verwendet Plotin ganz allgemein für das Vernünftige in der Welt, auch für die Vorsehung, doch nähern sich oft die beiden Begriffe einander so, daß man die Wörter Nus und Logos miteinander vertauschen kann. Der Nus oder Denkgeist — in mythischer Ausdrucksweise auch Kronos genannt¹⁰³⁴ — ist nicht mehr absolute Einheit, sondern schon Zweiheit von Denkendem und Gedachtem¹⁰³⁵, Subjekt und Objekt, gewissermaßen, in Schopenhauerischer Terminologie, die erste Objektivation des Urwillens. Inhalt des Nus sind die Platonischen I d e e n. Doch ist es nicht gut zu sagen, der Nus denke, denn Denken ist ein Streben nach Erkennen, dem Nus aber ist der Inhalt des Denkens immerdar gegenwärtig. Mehr dichterisch und volkstümlich sagt Plotin von der Welt des Geistes: die Götter schauen alles, aber nicht in seinem Werden, sondern in seinem Sein, und sie schauen sich selbst in jedem

anderen¹⁰³⁶, ein Kosmos Leibnizischer Monaden, aber so, daß ihre Gesamtheit eine reale Einheit bildet. Der Nus ist der Inbegriff oder das Urbild aller Schönheit und Gesetzmäßigkeit der Welt. „Wenn jemand die sinnliche Welt anstaunt in ihrer Größe und Schönheit und regelmäßigen Bewegung, so steige er empor zu ihrem Urbild, zur geistigen Welt und schaue an ihrer Spitze den unveränderlichen Urgeist, die Weisheit und das Leben unter Kronos¹⁰³⁷.“ Im Vergleiche zum Einen — insofern dieses Möglichkeit ist — ist der Urgeist Wirklichkeit, höchste und reinste Energeia¹⁰³⁸ im Sinne der Aristotelischen Gotteslehre. Aber er ist mehr als der Aristotelische Gott, denn dieser bleibt für sich, mit der Selbstbetrachtung beschäftigt und in ihr selig, während der Plotinische Nus denkend schafft, aber unbewußt, ohne Überlegung, da er nicht erst nach einem Vorbilde hinschauen braucht¹⁰³⁹. Weil dem Geist alle Denkinhalte zugleich gegenwärtig sind, gibt es für ihn ebensowenig Überlegung wie Erinnerung. Das Eine und der Nus zusammen bilden die geistige Welt in weiterem Sinne oder die Ewigkeit. Ewigkeit ist beharrende Gegenwart: was weder war noch sein wird, sondern nur ist, ohne bevorstehenden oder gewesenen Übergang, das ist Ewigkeit¹⁰⁴⁰. „Die Ewigkeit“, sagt er an einer Stelle, der man das Ringen um den Ausdruck anmerkt, „ist ein einheitliches, aber doch aus vielen Elementen zusammengesetztes Wesen, eine Natur, die das Geistige begleitet oder mit ihm verbunden ist, gleichsam das Substrat der geistigen Substanz; als Leben ist sie zugleich Bewegung, als das Sichgleichbleibende Ruhe, als Einheit des Vielfachen Differenz und Identität; faßt man diese Züge des Seienden zu einem einheitlichen Leben zusammen, indem man von der Verschiedenheit möglichst absieht und auf seine unermüdliche und unveränderliche Wirksamkeit hinblickt, so ergibt sich daraus als Anblick der Ewigkeit ein Leben, welches identisch bleibt und das Ganze stets gegenwärtig besitzt, nicht in zeitlicher Folge zuerst das eine, dann das andere, sondern in ungeteilter Vollendung, ohne daß irgend etwas bereits in Fluß geraten wäre.“ Gehaltvoll ist hier der Gedanke, daß in der ewigen Welt alles koexistiere und es kein Nacheinander gebe, unvollkommen die Formulierung insofern, als Plotin irgendeine Art von Bewegung doch noch in die ewige

Welt verlegt, ohne den Widerspruch auszugleichen, und nicht hinzufügt, daß in der ewigen Welt gerade das koexistiert, was sich im Nacheinander der Zeit entfaltet, so daß Ewigkeit und Zeit nicht verschiedene Inhalte haben, sondern nur verschiedene Weisen der Anordnung. Immerhin gibt es vor Augustin keine so deutliche Schilderung der ewigen Welt. Es ist nicht richtig, wenn Heinemann die Ewigkeit als einen leeren, aus der Zeit abstrahierten Begriff hinstellt, die Ewigkeit ist vielmehr eine sehr inhaltreiche Intuition, freilich verdeutlicht mit Hilfe eines aus der Raumanschauung entlehnten Symbols. — Das Verhältnis des Alls zum Einen im Nus veranschaulicht Plotin durch das Verhältnis von Einheit und Vielheit in der Seele, des Ganzen zu seinen Teilen, des Begriffs zu seinen Arten und durch das Enthaltensein der Glieder eines lebendigen Körpers in der Keimanlage¹⁰⁴¹. Von diesen vier Verdeutlichungen sind die ersten drei einander näher verwandt, insofern sie auf etwas Koexistierendes hinweisen, während das vierte Gleichnis den Gedanken der Sukzession in sich einschließt. Die statische und die evolutionistische Betrachtung stehen unterschiedslos nebeneinander.

Ist der Geist die Gesamtheit der Welt Dinge, aber *sub specie aeternitatis*, so hat er die Ordnung der Dinge, die sich in der Zeit entfaltet, in sich als eine fertige oder seiende, als ein logisches System. Der Inhalt des Geistes ist also das logische System mit allen Determinationen nicht nur bis zu den individuellen Gegenständen, sondern sogar bis zu den einzelnen Augenblicken der Individuen. Denken wir uns, um in Plotins Intuition einzudringen, die Welt erstarrt und ihr erstarrtes Sein von einem Geiste mit einem einzigen Blicke in seiner ganzen Gliederung erfaßt, so hätten wir einen Augenblicksausschnitt aus dem unendlichen Inhalt des Urgeistes. Aufgabe der Philosophie ist es, diese in ihrer Gänze unerfaßbare Mannigfaltigkeit wenigstens in ihrem logischen Grundriß zu begreifen. Aus diesem Bestreben erklären sich Plotins Bemühungen um eine Kategorienlehre. Es finden sich in seinen Schriften verschiedene Ansätze dazu; einmal zählt er auf: Zahlen und Größen, Entstehungen und Zustände, Handeln und Leiden, Bewegung und Ruhe; später übernimmt er die Grundbegriffe des Platonischen Sophistes und fügt den Geist hinzu, so daß sie lauten: Geist, Wesen

(*οὐσία*), Verschiedenheit und Gleichheit, Bewegung und Ruhe¹⁰⁴². Der Aristotelischen Kategorienlehre hält Plotin vor, daß sie nur sinnliche Kategorien kenne und Begriffe einführe, die keine Kategorien seien, wie Tun und Leiden, Zeit und Raum¹⁰⁴³. Indem Plotin die Begriffe Geist und Wesen aus der Reihe heraushebt, reduziert er schließlich die Zahl der geistigen Kategorien auf vier: Identität, Verschiedenheit, Bewegung und Ruhe, und die sinnlichen auf zwei: Substanz und Relation¹⁰⁴⁴. Diese Lehre paßt freilich nicht ganz zur Schilderung der geistigen Welt; die für die Welt des Geistes charakteristischen Kategorien dürften wohl die aus der Einheit hervortretende Vielheit und der zugleich mitgegebene Gegensatz von Gleichheit und Verschiedenheit, ferner die Ordnung des Mannigfaltigen zu Reihen nach dem Grade der Verschiedenheit sein. Der Gegensatz von Ruhe und Bewegung sollte aber hier ebenso wenig eine Stelle finden, wie nach Plotins Meinung jene Kategorien des Aristoteles, die für Sinnliches gelten, denn die Welt des Geistes ist eine ruhende Ordnung, keine fortschreitende.

c) Die Seele

Die Differenzierung ist mit der Zerlegung des Einen in das ewige Reich der Ideen nicht vollendet. Durch die nächste Phase der Emanation werden, um mit Worten Kants zu sprechen, zu den Kategorien die Anschauungsformen hinzugefügt, wird die ewige Mannigfaltigkeit der Ideen in eine räumlich-zeitliche zerlegt, geht aus dem Geiste die Seele hervor¹⁰⁴⁵. Das Gute oder das Eine kann man mit dem Lichte vergleichen, den Geist mit der Sonne, die Seele mit dem Monde¹⁰⁴⁶. Die Seele verharret mit ihrem höchsten Teile in beständiger Betrachtung des Geistes als seine Ausstrahlung, als ein Denkwesen wie er, und hängt durch ihn auch mit dem Einen zusammen, „mit ihrem Endpunkte an das Eine geknüpft“¹⁰⁴⁷. Zugleich wendet sie sich durch ihre Tätigkeit nach verschiedenen Seiten, so wie das Licht auf der Erde sich durch verschiedene Wohnungen verteilt und doch eine ungeteilte Einheit bleibt. Um die Zerlegung der Seele in einzelne Seelen zu verdeutlichen, verwendet Plotin die uns schon vom Nus her bekannten Gleichnisse vom Verhältnis der Gattung zu den Arten und von der Entfaltung des im Keime Enthaltenen¹⁰⁴⁸. Das Gleichnis von Gattung und Art ist aber

im Sinne Plotins mehr als Gleichnis, es ist die Sache selbst, weil für Plotin das Abstraktere eine wirkliche, nicht bloß gedachte Einheit bildet. Insofern paßt auf das, was Plotin meint, auch das Gleichnis vom Ganzen und seinen Teilen: die eine große Seele enthält die vielen kleinen Seelen tatsächlich in sich. Weil die Allseele, dem Nus zugewandt, reicher ist als die einzelnen Seelen, überschaut sie die gesamte Natur, ist daher von dem Blendwerk befreit, das die kurzsichtigeren Einzelseelen betört.

Schön beschreibt der Philosoph, wie man sich zur Anschauung der Weltseele erhebt. Es befinde sich die Seele des Betrachters in Ruhe, ruhig sei ihre körperliche Hülle, ruhig das Meer der Sinnlichkeit, ruhig alles, was sie umgibt, Erde, See und Luft, und selbst der Himmel ohne Wolken: dann wird die Seele des Beschaulichen erkennen, wie von allen Seiten her in die ruhende Welt die Allseele von außen gleichsam einströmt und sich ergießt und hineinleuchtet¹⁰⁴⁹, — die Stimmung einer südlichen Landschaft in der Mittagsstille des großen Pan. Auch die Weltseele oder Zeus wirkt unbewußt, ohne Erinnerung, ohne Überlegung¹⁰⁵⁰, regiert, ohne etwas zu verbessern, mühelos und unbeirrbar die Welt bloß durch das Schauen auf den Geist. Nicht ganz konsequent, sondern von der Freude an der Versenkung in den Geist getrieben, fügt Plotin hinzu, je mehr sie sich in das Schauen vertiefe, desto schöner und mächtiger sei sie¹⁰⁵¹. Die Allseele schaut wohl immer gleich tief und stark. Was aber von ihr nicht gilt, verschiedene Vollkommenheit des Schauens, das gilt von den Seelen, in die sie sich zerlegt. Die Entfaltung des logisch Möglichen bringt nicht nur die Vielheit der Zahl nach, sondern auch dem Vollkommenheitsgrad nach mit sich. Und so entspringen der Weltseele vernünftige und unvernünftige, bessere und schlechtere Seelen¹⁰⁵², die ganze Fülle der Naturwesen. Diese müßten sich also nach Vollkommenheitsgraden ordnen lassen, wie es zuerst Aristoteles versuchte. Plotin glaubt offenbar diese Arbeit einfach als getan voraussetzen zu dürfen und beschäftigt sich mit der Ordnung der Naturwesen nicht weiter. Er begnügt sich mit der allgemeinen Anschauung, wie die Natur durch die Allseele das Leben aus dem Einen empfängt und es unaufhörlich nach allen Seiten verbreitet¹⁰⁵³.

Wie kann die Weltseele einmal diese Seele, dann jene

Seele sein? Daß es Ideen von Individuen gebe, diese Lösung lehnt Plotin ab¹⁰⁵⁴. Die Individuen sind zwar reale Einheiten, keine flüchtigen Erscheinungen, sondern zum Ganzen der Welt gehörig und aus ihm mit Notwendigkeit hervorgegangen, aber die Frage nach der Besonderheit der Individuen, z. B. nach dem besonderen Charakter dieses Menschen, glaubt Plotin zurückweisen zu müssen¹⁰⁵⁵. Man frage ja auch nicht, warum die Pflanzen keine Tiere, die Tiere keine Menschen, die Menschen keine Götter seien. Mit anderen Worten: durch immer weiter gehende Determination wird eben aus dem allgemeinen Begriff zuletzt dieses Individuum, und die Individuation ist nicht wunderbarer als die Differenzierung des Einen überhaupt; das Problem der Individuation ist kein besonderes Problem. Diese Antwort ist bezeichnend: man erinnert sich, mit welcher Verschämtheit Plotin die Zeit seiner Geburt und sonstige Lebensumstände verhüllte. Sein Einzeldasein, sein Ich empfand er nicht als Wert, strebte er doch sogar, es in der Ekstase aufzuheben. Das ist eine der Stellen, an denen sich bei sonst großer Ähnlichkeit im Denken der Christ Augustinus, für den seine eigene innere Entwicklung Gegenstand aufmerksamen Nachdenkens ist, radikal von dem spätantiken Philosophen unterscheidet. Dieser Unterschied im Lebensgefühl hat auch für die Gedankenentwicklung bedeutende Folgen. Weil Plotin das Einzel-Ich nicht hoch bewertet, gedeiht es bei ihm nicht zu einem reichentwickelten Gedankenkomplex und wird nicht der Anlaß zur Entdeckung der Tiefe und eigentümlichen Stellung des Bewußtseins, sondern erst Augustinus, der Christ, der den unendlichen Wert der Einzelseele schon aus religiöser Unterweisung kennt, findet in der eigenen Seele das große Wunder und das Fundament für alles Philosophieren. So kann Plotin sein Werk auch nicht mit der Erkenntnis krönen, daß in jeder einzelnen Seele die Weltseele sich konzentrierte, sich ein verkleinertes Abbild ihrer selbst schaffe, und so die Seele als Symbol des Weltwesens die Elemente zum Nacherzeugen des Weltenbaues in sich enthalte.

Da die Seele mit ihrem höchsten Teile dem Nus zugewandt bleibt¹⁰⁵⁶, wohnt nicht eigentlich sie im Körper, den sie überragt, sondern der Körper in ihr: sie durchdringt ihn wie Feuer die Luft, ist daher in keinem Teil

des Körpers in besonderer Weise anwesend, sondern ganz im Ganzen und verleiht jedem Organe die Kraft, zu wirken¹⁰⁵⁷. Sie ist nicht Form des Körpers, wie die Aristoteliker glauben, sondern eine vom Körper getrennte Substanz; dieser hat seine besondere Form¹⁰⁵⁸. Auf die Frage, was eigentlich wahrnehme, die Seele oder der beseelte Körper, antwortet Plotin einmal mit der Vermutung, daß die Seele aus dem organisierten Körper und einem von ihr selbst ausgehenden lichtähnlichen Wesen die lebendige Substanz bilde, die sich sowohl von der Seele wie vom Körper unterscheide und der Ursprung der Wahrnehmung und aller Affekte sei¹⁰⁵⁹. Da aber diese Äußerung, wie wir bei der Prüfung der Plotinischen Erkenntnislehre sehen werden, anderen gut verankerten Gedanken widerspricht, ist sie wohl eine bloße Improvisation. Überhaupt wendet Plotin den einzelnen Fragen der Naturwissenschaft kein besonderes Interesse zu: seine Stärke ist die Anschauung des Ganzen.

Die Weltseele erzeugt durch ihre Ausdehnung und Bewegung Raum und Zeit. Die Größe des Weltalls hängt ab von der Ausdehnung der Weltseele, der Raum, der Schatten der Seele, reicht so weit wie der von ihr ausgehende Begriff¹⁰⁶⁰. Dieses Gleichnis besagt nur, daß der Raum eine Funktion der Seele ist, es also einen absoluten und leeren Raum nicht gebe, sondern nur einen von Wirkendem und Bewegtem erfüllten, läßt aber die Frage offen, ob der Weltraum endlich oder unendlich sei. Wahrscheinlich hat Plotin ihn endlich gedacht. Dies geht einerseits aus einem Gleichnis hervor: die Welt ist durch die ausstrahlende Seele ein schönes, vielfach geschmücktes Haus geworden, denn die Seele hat ihre Gegenwart der Welt nicht entzogen, aber sich auch nicht mit ihr vereint¹⁰⁶¹, — andererseits aus der Überlieferung der attischen Philosophie, der Plotin in naturwissenschaftlichen Einzellehren im Ganzen treu anhängt; für diese aber galt die räumliche Begrenzung des Universums als feststehendes Axiom. Mehr als über den Raum spricht Plotin von der Zeit. Die Zeit ist unendlich, entsteht durch die Bewegung der Weltseele und wäre aufgehoben, sobald die Seele aufhörte, tätig zu sein; weil das nie sein kann, wird die Zeit kein Ende nehmen. Wie die unsichtbare Welt, das Urbild der sichtbaren, muß auch die sichtbare zeitliche Welt unvergäng-

lich sein¹⁰⁶². Damit ist zugleich gesagt, daß diese zeitliche Welt auch anfangslos sein müsse, wenngleich sich Plotin über diese Frage — wohl wegen der Unklarheit Platons im Timaeus — zurückhaltend äußert. Die Zeit wäre demnach die anfangs- und endlose Entfaltung des Ewigen¹⁰⁶³. Aber die Zeit enthält noch ein anderes Problem, das der Richtung: die Zeit ist gerichtet, ihr Verlauf nicht umkehrbar. Plotin sieht nicht klar, mit welchem Ernst diese Frage gerade an den herantritt, der eine ewige Welt vor sich sieht, in der alles beisammen ist, was sich in der Zeit entfaltet, — vom Standpunkte der ewigen Welt aus ist die Nichtumkehrbarkeit nicht zu begreifen — aber er schaut in einem starken Bilde die Tatsache der Richtung und sucht sie einführend zu begreifen. Die (gerichtete) Zeit entsteht dadurch, daß die vergänglichen Dinge zum geistigen Sein hinstreben. Durch ihr beständiges Verlangen nach Erneuerung, Wiederherstellung des Lebens verlängern sie ihre Gegenwart in die Zukunft. Durch die Zukunft hindurch strebt das Weltall nach der Ewigkeit des Lebens, sein Dasein gewinnend aus einem fortwährenden Schaffen und einer ununterbrochenen Kreisbewegung¹⁰⁶⁴. Das Erste und Ewige hat natürlich kein Streben nach der Zukunft, denn es ist bereits das Ganze und besitzt das Leben vollkommen. Nimmt man den werdenden Dingen die Zukunft, so hören sie alsbald auf zu sein, da ihr Dasein ein fortwährendes Dazubekommen ist¹⁰⁶⁵. Legt man umgekehrt dem, was nicht wird, die Zukunft bei, so nimmt man ihm seine Stelle im Sein, denn es könnte das Sein nichts ihm ursprünglich Angehöriges sein, wenn es im Seinsollen bestünde. Deutlich ist die Anlehnung an Aristoteles, denn dieser hatte selber in seiner Abhandlung über die Zeit die unendliche Kreisbewegung als eine Nachahmung der ewigen Tätigkeit Gottes bezeichnet, originell ist aber das neue Lebensgefühl. Weil nach Plotin jeder Teil der Welt von göttlichem Leben durchströmt ist — während in der Aristotelischen Welt die Seinsbereiche streng von einander geschieden sind und jede Entwicklung sich innerhalb unabänderlicher Grenzen vollzieht, das tiefere Sein nie in das Göttliche eindringen kann —, wird das Streben der zeitlichen Dinge nach Gott bei Plotin etwas anderes: es wird, wenn auch nur an einer einzigen Stelle, in der menschlichen Seele, gekrönt von dem

Aufgehen im Ewigen. Man könnte, Plotinische Gedanken weiter fortführend, sagen: die Welt stürzt durch die Zukunft zum ewigen Leben, erreicht in ihrer Gänze dieses Ziel nie, aber sie steigt auf, entwickelt höhere Formen, schafft den Menschen, um durch ihn sich in das Ewige zu versenken.

Obwohl Plotin die Frage nach der Individuation ablehnt, macht er sich Gedanken über die besondere zeitliche und räumliche Stelle, an der die Seele sich verkörpert. Schon innerhalb der Weltseele hat die Einzelseele ihre besondere Determination erhalten, durch welche ihre räumliche Zuordnung zu einem bestimmten Körper und ihre zeitliche zu einer bestimmten Stelle der Weltzeit prädestiniert ist. „Jede Seele nähert sich durch ihre Form dem Gegenstande, zu dem ihre innere Beschaffenheit sie hinzieht, und es bedarf dazu keiner besonderen Absendung und Einführung. So hat auch jede Seele ihre eigene Zeit: ist diese gekommen, dann steigt sie wie auf den Ruf eines Herolds herab und dringt in den Körper ein, der geeignet ist, sie aufzunehmen, als ob sie durch magische Gewalten und starke Anziehungskräfte in Bewegung gesetzt wäre.“ Dies geschieht auf dieselbe Weise, wie die Natur in jedem Lebewesen alle Organe vollendet und jedes zu seiner Zeit hervorbringt: nämlich weder freiwillig noch gezwungen; von einer Freiheit im Sinne einer freien Wahl kann keine Rede sein, eher von einer Freiheit im Sinne eines natürlichen Triebes wie zur Begattung oder zur Ausführung heldenhafter Taten. Jedenfalls fehlt die vernünftige Überlegung. So wie durch das über der Welt stehende Gesetz dem Weltgeiste die Bestimmung zuteil geworden ist, sowohl in seinem Reiche zu verbleiben, als auch aus sich heraus zu wirken, so ist jeder Seele und jedem Dinge Ort, Zeit und Schicksal zugewiesen. „Das Gesetz treibt die Seelen, seinen Willen zu erfüllen, flößt ihnen Mut und heftige Sehnsucht ein, dahin zu gehen, wohin die innere Stimme sie gehen heißt¹⁰⁶⁶.“ Die Freiheit kann nach dieser Auffassung nur liegen in der inneren Übereinstimmung zwischen der einzelnen Seele und der Weltseele, in einem Bewußtwerden der besonderen Aufgabe und räumlich-zeitlichen Stelle, zu welcher dieser Teil der Weltseele nach dem Begreifen entziehenden Differenzierungsgesetz innerhalb der großen Seele prädestiniert

ist¹⁰⁶⁷. Der eigentlich freie Akt, die intelligible Freiheit, läge dann in jener Differenzierung der Weltseele. Neben dieser intelligiblen Freiheit oder Freiheit in der Schicksalserfüllung kennt Plotin noch einen anderen mehr populären Begriff der Freiheit. Die empirische Freiheit soll die Ursache der einzelnen Taten in diesem zeitlichen Leben sein. Auch dieser Begriff wird zweifach angewandt. Frei heißt eine Handlung, wenn sie aus der innersten Natur der Seele kommt, mag sie gut oder böse sein¹⁰⁶⁸, frei heißt aber eine Handlung auch dann, wenn sie dem Guten gemäß ist und sich gegen die Anstürme der Begierden durchsetzt¹⁰⁶⁹.

Plotin entwickelt, wie gesagt, seine Lehre nicht systematisch, sondern von einem Punkte ausgehend jeweils das Ganze. Dieser Umstand und innere Wandlungen erklären es, daß die Hauptlinien zwar erhalten bleiben, daneben aber noch andere Gedanken ausgeführt oder angedeutet sind. Im Geiste unterscheidet Plotin einmal verschiedene Stufen oder Funktionen: Denken, Leben und Sein, eine Unterscheidung, die durch Marius Victorinus auf Augustinus übergeht. Neben dem Nus steht bisweilen der Logos. Anfänglich scheint Plotin diesen Begriff ohne Nachdruck verwendet zu haben; er spricht in herkömmlicher Weise von einem *λόγος ἐνδιάθετος* und *λόγος προφορικός* (s. S. 80), also in rein psychologischer Bedeutung, dann von einem Logos, der von den Göttern abstammt, vom Logos, dem Erzieher und Führer. Er unterscheidet später drei Logoi: im Nus, in der Seele, in der Materie. Die Logoi stehen unter einander (wie die Weisheitsgöttinnen in den gnostischen Systemen) und nehmen nach unten an Kraft ab. Der Logos wird schließlich zu einer die ganze Welt umfassenden Macht, als solche auch abgestuft in einen schaffenden und einen bloß verknüpfenden Logos. Gewisse Funktionen, die sonst die Weltseele oder der Logos ausüben, übernimmt gelegentlich die Natur, ein zwischen Seele und Materie stehendes Wesen. Sie ist Streben zur Schau, die tiefste Stufe des Schauens (die höheren sind Seele und Geist). Die Unterscheidung von Weltseele und Einzelseelen ist gelegentlich durch eine andere ersetzt: es gibt eine göttlichste Seele, frei von Materie, welcher der göttliche Eros entspricht, eine Weltseele, welcher der Dämon Eros zugeordnet ist, und die Einzelseelen, deren

jede ihren besonderen Eros, ihr Streben zum Göttlichen, hat. Man erkennt aus dieser Übersicht der Varianten die Neigung, die Hauptbegriffe weiter zu teilen. Damit ist von Plotin selbst die Richtung bezeichnet, in welcher die Nachfolger sein System umarbeiten werden¹⁰⁷⁰.

d) Die Materie

Wie es ein Erstes gibt, gibt es auch ein Letztes: die Materie. Von ihr sagt Plotin dreierlei aus: 1. sie ist der Endpunkt des Prozesses der Emanation¹⁰⁷¹; 2. sie ist beständig mit der Seele, ja mit dem Göttlichen selbst in Verbindung, denn trennte man sie vom Göttlichen und überließe sie sich selbst, so wäre das Göttliche nicht überall¹⁰⁷²; 3. sie ist ein Abbild der ewigen Welt¹⁰⁷³. Die erste Betrachtung ergibt sich aus dem Grundgedanken der Emanation; aber tatsächlich verweilt Plotin mehr bei den anderen Gedanken, die in einen statischen Zusammenhang gehören und die gegliederte Welt beschreiben, wie sie ist, nicht, wie sie geworden ist. Die Betrachtung unter dem Gesichtspunkte des Seins nähert sich dem Dualismus, der dann erreicht ist, wenn die beiden als vorhanden gesetzten Substanzen als seit Ewigkeit voneinander unableitbar angenommen werden. Plotin nähert sich stimmungsmäßig dem Dualismus, ohne ihn zu erreichen, und bekämpft ihn innerhalb der begrifflichen Sphäre entschieden. — Daß die Materie nicht in sich selbst das Prinzip der Bewegung trage, beweist er gegen den Materialismus der Atomiker damit, daß dann Kraft und Masse proportional sein müßten; nun gebe es aber große Massen mit geringen Kräften und umgekehrt¹⁰⁷⁴. Des Empedokles Lehre von den vier Urelementen, die sich mischen und entmischen, glaubt er mit dem Hinweise zu treffen, daß sie der Tatsache der Vernichtung der Elemente widerspreche. Die Ansicht des Anaxagoras, daß die Materie im ursprünglichen Zustande der völligen Mischung alle Bestandteile wirklich in sich enthalten habe, korrigiert er dahin, daß sie bloß der Möglichkeit nach alles sei, nie aber in Wirklichkeit alles war¹⁰⁷⁵. Die Materie besteht also nicht aus beharrenden letzten Bestandteilen, sondern ist in rastloser Verwandlung begriffen, — eine Aristotelische Theorie, aber fast ins Magische gewendet, denn Aristoteles hatte ein ungleich größeres Interesse daran,

die naturgesetzlichen Grenzen der Verwandlung festzustellen, als Plotin. Den Kampf gegen den Materialismus selbst führt Plotin übrigens ohne besonderen Nachdruck, — ein Anzeichen, daß von dieser Seite seiner Weltanschauung keine Gefahr mehr drohte. Weil die Materie in alles verwandelt werden kann, ist sie das Unbegrenzte. Selbst das heißt nicht, daß sie die Unbegrenztheit als Eigenschaft an sich trüge, sondern sie ist sie¹⁰⁷⁶; alle Grenze, alle Bestimmung kommt durch die Form hinzu, ohne welche die körperlichen Dinge in beständigem Flusse wären¹⁰⁷⁷. Denkt man sich aus den zusammengesetzten Dingen das Element der Form hinweggenommen, so behielte man die reine Materie. Diese aber hat keine eigene Wirklichkeit¹⁰⁷⁸, — wie Aristoteles würde Plotin eine solche Annahme als Widerspruch in sich empfinden, — während die seelischen und geistigen Wesen nicht nur in Verbindung mit dem Tieferen, zuletzt der Materie, sondern außerdem für sich existieren.

Die Materie ist aber auch das Abbild der ewigen Welt. Das ist zunächst aus einem Platonischen Schema heraus gedacht: alles Materielle ist Abbild des Geistigen, also, fügt Plotin in Verfolgung gewisser Platonischer Gedankengänge hinzu, auch die Materie selbst. Es muß demnach ein Urbild, eine Idee der Materie, eine geistige Materie geben. Um Bedenken gegen diese Annahme, durch welche das Prinzip des Ungestalteten in die geistige Welt selbst versetzt wird¹⁰⁷⁹, zu zerstreuen, beruhigt Plotin damit, daß man das Ungestaltete nicht völlig verachten dürfe, wenn es nur in irgendeinem Verhältnis zum Vollendeten stehe, es sei ja auch die Seele etwas Derartiges im Verhältnis zum Geiste¹⁰⁸⁰. Die Materie als das zu Bestimmende in der geistigen Welt ist also denkendes Leben, die Materie der Körperwelt ist zwar auch etwas zu Bestimmendes, aber nichts Lebendes und Denkendes, sondern vergleichbar einem geschmückten Leichnam. Die geistige Materie ist ebenso ewig wie die Idee, sie hat nur einen logischen, keinen zeitlichen Beginn¹⁰⁸¹; d. h. offenbar, sie ist zugleich mit der Differenzierung aus dem Einen gegeben. Wir kommen dem Wesen der geistigen Materie näher, wenn wir sie mit der Differenzierung in Zusammenhang bringen oder sie ihr gleichsetzen. Jene geistige Welt ist zwar, als Einheit betrachtet, ungeteilt,

aber in gewisser Hinsicht, insofern sie eine Mannigfaltigkeit von Ideen enthält, doch geteilt, und darin besteht ihr materienartiger Zustand¹⁰⁸². Materie in der geistigen Welt wäre also nichts anderes als das $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$ des Platonischen Sophistes, im Sinne des $\epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu$, die Differenzierung des Einen oder die $\acute{\alpha}\delta\omicron\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma\ \delta\nu\acute{\alpha}\varsigma$ des späteren Platonismus. Allein Plotin fügt überraschenderweise hinzu: wenn man im Geiste die Mannigfaltigkeit der Gestalten und Begriffe wegnehme, so bleibe (in der geistigen Welt) etwas Unbestimmtes übrig; das soll die geistige Materie sein. Das befremdet, denn wenn man innerhalb der Ideenwelt sich alle Einzelgestaltung aufgehoben denkt, so wäre das Zurückbleibende doch das Eine selbst oder etwas im Einen: das Eine selbst, wenn man sich mit der Aufhebung der Gestalten den ganzen Differenzierungsprozeß rückgängig gemacht denkt, etwas im Einen, wenn man die Mannigfaltigkeit der Formen im Einen vorgebildet annimmt. Allein trotz dieser Unstimmigkeit wird man sagen dürfen, die Materie in der geistigen Welt sei das Prinzip der Differenzierung im Einen oder auch das Eine, insofern es als Potenz betrachtet wird. Die Materie ist Potenz; dann ist aber die Materie in der geistigen Welt nichts anderes als die in der materiellen Welt. Wahrscheinlich um dieser Konsequenz auszuweichen, sagt Plotin, die Materie in der geistigen Welt sei nicht etwas im Einen, — wie man erwarten sollte, — sondern das Eine schaffe sie; das Unbegrenzte sei nicht dasselbe in der geistigen Welt wie in der materiellen, sondern die „materielle“ Materie sei nur ein Abbild der geistigen und unbegrenzter als diese, weil vom Urbild weiter entfernt¹⁰⁸³. Das ist Rückfall in stereotype Formeln. Man merkt der mühsamen Dialektik, mit der Plotin dann den Unterschied der beiden Materien auf den von Form und Stoff zurückzuführen sucht, an, wie schwer es dem ethisch orientierten Metaphysiker wird, die Fundierung der Materie im höchsten Wesen anzuerkennen, und wie schwer dem auf einen Monismus hinstuernden Logiker, sie abzulehnen. Nimmt man aber eine rein geistige Materie an, dann braucht man als Platoniker eine neue Materie, um die materielle Materie abzuleiten, jenes Stoffprinzip, durch das die formale Materie der geistigen Welt zu einer materiellen wird, also drei Materien im Ganzen. Den Ge-

danken der geistigen Materie scheint Plotin, wenn die von Heinemann angenommene Chronologie richtig ist, später aufgegeben zu haben, womit er freilich dem Dualismus näher kommt. Dagegen bleibt er einem anderen Gleichnis treu: die Materie ist der Spiegel der geistigen Welt¹⁰⁸⁴. In diesem Gleichnis liegt freilich ebenfalls ein dualistisches Bekenntnis, denn als Spiegel ist sie eine neben den Ideen bestehende Wirklichkeit. Sie gehört notwendig zum Weltganzen; nichts Einzelnes bestünde, wenn sie nicht da wäre, so wenig ein Spiegelbild da wäre ohne Spiegel.

Mit der Materie kommt auch das Böse in die Welt. Im Theaetetus hatte Platon gelehrt, das Böse müsse sein, da es ja einen Gegensatz zum Guten geben müsse. In Plotins Lehre ist dieser Gedanke fester begründet als bei Platon. Wenn nämlich die Welt die Entfaltung des im Einen Enthaltenen ist, die Verwirklichung aller logischen Möglichkeiten, dann werden auch alle Abstufungen der Vollkommenheit, also auch eine unterste, in Erscheinung treten¹⁰⁸⁵. Indes gelangt man durch diese Betrachtung nur zum Mindervollkommenen, zum eigentlich Bösen nur dann, wenn man das Mindergute im Vergleich zum Besseren als Böses bezeichnen will¹⁰⁸⁶. Dieser Begriff des Bösen genügt, um das Streben nach dem Guten zu erklären, und von ihm ist die Rede, wenn Plotin in Weiterbildung jener Stelle aus Platon sagt: Wollte jemand das Böse aus dem Seienden hinwegräumen, dann müßte er die Existenz des Guten und jegliches Ziel des Strebens leugnen¹⁰⁸⁷. In der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle setzt Plotin das Böse der Materie gleich oder weist es als Begleiterscheinung in ihren Bereich. Während er wenigstens vorübergehend sich mit dem Gedanken trug, die Materie in die geistige Welt zu versetzen, hat er nie daran gedacht, die Wurzel des Bösen in den höchsten Gott zu verlegen. Die körperliche Natur ist demnach böse, soweit sie an der Materie Anteil hat¹⁰⁸⁸. Die Materie aber ist böse, weil sie qualitätlos, formlos ist¹⁰⁸⁹, reine Beraubung, reines Nichtsein. Nur in der Materie kann das Böse sein, denn es ist weder im Seienden noch im Überseienden, also ist es im Nichtseienden; dieses aber ist nicht etwas, was überhaupt nicht ist, sondern eine Art Schatten des Seienden oder noch weniger, Maßlosigkeit gegenüber dem Maße, Gestaltlosigkeit gegenüber der Gestalt. So wie es zum Guten ein Urgutes gibt, so ist

dieses allen Gestalten und Maßen zugrunde liegende, mit fremdem Schmuck geschmückte Etwas, das gar nichts Gutes an sich hat, das Urböse¹⁰⁹⁰. Der Schluß, durch den das Urböse gewonnen wird, ist also derselbe wie der auf das Urgute. Es gibt ein Erstes und ein Letztes im Reiche des Seienden: das Eine und die Materie; es gibt ein Erstes und ein Letztes im Reiche der Werte: das Urgute und das Urböse. Setzt man das Erste dem Urguten gleich, so ist es konsequent, das Letzte dem Urbösen gleichzusetzen. Freilich ist diese erste Gleichsetzung von Plotin nicht zwingend erwiesen. Sie besteht für den Denker durch die Platonische Tradition und aus einem Gemütsbedürfnis.

Die Seinsstufen oder Phasen der Emanation unterscheiden sich zunächst nur dem logischen und metaphysischen Rang nach, aber nicht nach dem Werte. Verschiedene Bewertung kommt dadurch zustande, daß eine aus dem Gefühl der Sicherheit nach gewonnener Übersicht über große Erscheinungsreihen abgezogene Erfahrung verallgemeinert wird zu dem Axiom, daß das Abstrakte das Vollkommenere sei. Dann wird das Eine, der Gipfelpunkt der logischen Leiter, als das Abstrakteste ident mit dem Wertvollsten, dem Urguten, und jede tiefere Abstraktionsstufe ist schlechter als die höhere und besser als die noch tiefere, die tiefste aber die schlechteste. Damit ändert sich der Aspekt des Emanationsprozesses. Für die reine Betrachtung ist das Hervorgehen aus dem Einen interessant, theoretisch wertvoll und die Welt ein fesselndes Schauspiel, daher der Prozeß im Ganzen gut. Für den, welcher das logisch und metaphysisch Höhere als das Bessere fühlt, ist die Entfaltung ein verhängnisvolles Ereignis, ja eine Schuld, wenn auch nicht des Einen, — was Plotin nie zu sagen wagt, — aber doch, auf tieferer Stufe, der Seele, obwohl das Verhängnis der Determination und Entfaltung schon im Einen seine Wurzel hat. Plotin spricht beide Bewertungen aus, und es stehen nebeneinander, freilich verschiedenen Perioden seines Denkens angehörend, die Sätze, daß es gut sei für die Seelen herabzusteigen, weil sie sonst keine Gelegenheit hätten, sich in sittlichen und künstlerischen Taten zu bewähren¹⁰⁹¹, — und daß es ein Unglück sei, eine Tollkühnheit, ein eigennütziges Bestreben, aus der Gebundenheit in der Allseele befreit und für sich zu sein¹⁰⁹², oder auch

eine Schwäche gegenüber der Versuchung, die von der Materie ausgeht. Das veranschaulicht Plotin in einem anmutigen Gleichnis von gnostischem Anhauch, das zunächst nur die Verstrickung des konzentrierten Menschen in das Getriebe der sinnlichen Welt und seine Ablenkung beschreibt, zugleich aber kosmogonisch gemeint ist. „Die Seele hat in sich viele geordnete Kräfte, die Materie aber steht wie ein Bettler vor der Tür und verlangt stürmisch Einlaß. Der ganze Ort, in dem sich die Seele befindet, ist heilig und von der Seele erfüllt. Indem sich nun die Materie den Strahlen der Seele aussetzt, wird sie von ihr erleuchtet, kann aber das Erleuchtende nicht fassen. Auch das Erleuchtende vermag den Stoff nicht zu sich empor zu ziehen und zu erblicken, weil er schlecht ist. Da verdunkelt die Materie jenes Licht, indem sie es mit ihrer Finsternis vermischt und bietet so der Seele Dasein und Ursache, daß die Seele in sie hinein komme, denn zu dem Nichtseienden (dem reinen Stoff) könnte sie nicht kommen. Das ist der Fall der Seele, denn nun kommen nicht mehr alle ihre Kräfte zur Wirksamkeit, da die Materie die Seele einschränkt. Die Seele kann nur mehr schaffen, sie sollte aber schauen¹⁰⁹³.“ Das Verlockende für die Seele lag darin, daß die Materie ihr Anlaß bot, zu schaffen. Der Mythos ist ganz durchsichtig, wenn man ihn psychologisch und ethisch auffaßt, er zeigt die Gefahren, welche einem schöpferischen und konzentrierten Geiste durch Zersplitterung in Vielgeschäftigkeit und Genuß drohen, und wie es gerade der Trieb zum Schaffen ist, der ihn aus der inneren Sammlung hinaus treibt. Schwieriger ist die kosmogonische Deutung. Daß Licht und Finsternis sich vermischen und erst in diese Mischung die Seele eindringt, ist ein neuer Zug, — bisher war nur von einer Ausbreitung der Seele in der Welt der Materie und von einem Ausströmen der Materie aus der Seele die Rede, — aber dem alten Platonismus nicht fremd, denn nach dem Timaeus gelangt die Seele in eine bereits gestaltete, aus der Vermischung des Ewigen und des sich Verändernden hervorgegangene körperliche Welt.

Wenn die Materie die Ursache des Bösen ist, dann legt sich über die Welt, die dem Beschaulichen im Mittagsglanze der Allseele zu ruhen und von vollendeter Harmonie erfüllt zu sein schien, ein düsterer Schatten. Soll

der Seele der Glaube an die Herrlichkeit des Seins erhalten bleiben, so muß sie gegen den Ansturm des Jammers gefeit werden. Die Rechtfertigung Gottes und der Welt trotz allem Übel ist ein Problem, das den Philosophen häufig und besonders in den letzten leiderfüllten Jahren seines Lebens beschäftigte. Seine Gedanken bezwecken teils eine Rechtfertigung Gottes, teils der Welt, und zwar bald vom Standpunkt des Ganzen aus, wobei ästhetische und theoretische Erwägungen sich vordrängen, bald vom Standpunkt des Einzelnen vorgebracht, wobei der Ausgleich im Jenseits hervorgehoben und die Gerechtigkeit des Schicksals oder der Vorsehung gezeigt oder wenigstens erhofft wird.

e) Die Theodizee

Die Theodizee ist zugleich eine Auseinandersetzung mit dem Pessimismus der Gnostiker. „Blickt man auf das Ganze der Welt“, sagt Plotin zu den Verleumdern der Schöpfung, „dann wird man von ihr die Worte vernehmen: Aus Gottes Schoße bin ich hervorgegangen, vollkommen unter allen Lebewesen, ausreichend für mich selbst, ohne etwas zu bedürfen, weil alles in mir enthalten ist, Pflanzen, Tiere, tugendhafte Menschen, Gestirne, Scharen von Dämonen und von Göttern¹⁰⁹⁴. Blickt man auf den räumlich-zeitlichen Teil der Welt, dann ist dieser freilich dem geistigen nicht gleich, kann es aber auch nicht sein, denn sonst wäre er keine Nachahmung; doch ist er keine schlechte Nachahmung¹⁰⁹⁵. Wäre nicht das Überschöne, so könnte es nichts Schöneres geben als diese Welt¹⁰⁹⁶.“ Nicht aus Neid hat die Weltvernunft die Vollkommenheiten abgestuft und verschiedene Wesen gebildet, Götter, Dämonen, Menschen und Tiere, sondern weil sie diese Mannigfaltigkeit möglicher Wesen eben in sich schließt. Wer die Welt deshalb tadelt, gleicht einem Menschen, der nichts von der Malerei versteht und darum dem Künstler vorwirft, daß er die Farben nicht überall gleich leuchtend aufgetragen, sondern Licht und Schatten passend verteilt habe¹⁰⁹⁷ (ein in der Folge oft, so von Augustinus und Leibniz wiederholtes Gleichnis). Was für das Einzelwesen schlecht oder widernatürlich, ist für das Ganze gut und natürlich¹⁰⁹⁸. Die gegenseitige Vernichtung der Lebewesen ist notwendig, damit die Geschöpfe miteinander abwechseln.

Da sie ohnehin nicht ewig leben könnten, so ist nicht zu klagen, wenn sie durch ihren Tod sich wechselseitig nützen. Es ist besser für alle Wesen, so zu leben, wie sie leben, als überhaupt nicht entstanden zu sein¹⁰⁹⁹, ein radikaler Gedanke, der auf dem Grundsatz beruht, daß das Sein an und für sich gut ist. Das wechselseitige Unrecht hat seine Ursache vielleicht in dem Verlangen aller Menschen nach dem Guten: weil die meisten dieses selbst nicht zu erfassen vermögen, wenden sie sich gegeneinander. Ja Plotin findet es ganz in der Ordnung, daß in der menschlichen Gesellschaft die Gewalttätigen über die Feigheit der anderen herrschen¹¹⁰⁰. Dieser Optimismus klingt freilich gequält; kaum zu verkennen, daß hier ein leidender Weiser aus einem durch die Härte des Schicksals verletzten Gemüte spricht und sich zur Wehr setzt und behauptet, indem er das Schicksal anerkennt. Nicht minder bitter ist die sonderbare Wendung, daß es gegen die natürliche Ordnung wäre, wenn Götter ihre Seligkeit verließen, um die menschlichen Angelegenheiten zu ordnen¹¹⁰¹, oder wenn tugendhafte Menschen, die Besseres zu tun hätten, über die schlechten herrschen wollten¹¹⁰². Mit dem ersten Satz wendet er sich gegen die Erlösungslehren sowohl der Christen wie der Gnostiker, in dem zweiten verzichtet er darauf, daß die Philosophie das Leben gestalten, den Lauf der Geschichte beeinflussen solle. Da das Christentum grundsätzlich darauf ausging, von einer Idee aus das Leben zu beherrschen und sich dadurch als die lebenskräftigere Macht erwies, verließen spätere Neuplatoniker, indem sie dem heidnischen Staate eine Theologie gaben, die Resignation ihres Meisters, die vielleicht auch nur Nachwirkung des mißglückten Unternehmens seiner Stadtgründung war. — Anders geartet sind die Gedanken der zweiten Gruppe, die nicht das Ganze der Welt und ihre Anordnung, sondern das Leiden der Menschen im einzelnen zum Gegenstande haben und es nicht ästhetisch aus der Harmonie des Ganzen, sondern aus ethischen Erwägungen zu rechtfertigen suchen. Ist nach dem ersten Gedankengang die Welt gut, so wie sie ist, so ist nach dem zweiten der Mensch selbst, nicht Gott, schuld am Übel¹¹⁰³. Das Schicksal des Einzelnen ist nicht loszulösen von seiner Vergangenheit und seiner Zukunft: jeder hat in einem früheren Leben sein gegenwärtiges Schicksal gemacht und bereitet

jetzt sein künftiges vor¹¹⁰⁴. Leidet der Gute, so können wir glauben, daß er für frühere Schuld büße und ihm sein Leiden zum Vorteil gereichen werde¹¹⁰⁵. In dem Kommen und Gehen der Seelen und ihrer Wiederverkörperung liegt ein Trost, der freilich zu dem früher geäußerten Optimismus nicht recht paßt. Wenn die Mannigfaltigkeit der Wesen ihre Vollkommenheit ausmacht, wenn andererseits das Herabsinken der Seele zu tieferen Daseinsformen Sühne für eine Schuld ist, dann gehört das Eintreten von Schuld und Sühne zur Vollkommenheit der Welt. Der Tod erscheint in diesem Falle, insofern er von einem beklagenswerten Dasein befreit, als eine Erlösung. Gleichwohl hat die Seele, meint Plotin, durch diesen Abstieg und die Rückkehr gewonnen, sie hat das Übel kennen gelernt und ihre Kräfte entfaltet, die zwecklos wären, wenn sie in unkörperlichem Dasein geschlummert hätten¹¹⁰⁶. Mehr ins Einzelne gehend weist Plotin darauf hin, daß Leiden, Armut und Krankheit dem Menschen oft unmittelbar nützen, ja daß sogar Verbrecher etwas Gutes leisten, indem sie zur Ausübung der Gerechtigkeit herausfordern¹¹⁰⁷. Den Übergang von dem ästhetischen Optimismus zur ethischen Rechtfertigung des Leidens bildet das Gleichnis vom Schauspiel: das Leben ist wie ein Drama, die Menschen sind die Schauspieler; das Drama ist ein vollkommenes Kunstwerk aus dem Geiste des Dichters, aber die Charaktere, die in dem Drama auftreten, bringen die Schauspieler auf die Bühne mit¹¹⁰⁸. Demnach bestünde das Wirken der Vorsehung darin, daß sie die freien Handlungen und die aus ihnen hervorgehenden Schicksale der Seelen zu einem sinnvollen und harmonischen Ganzen verbinde, — ein Gedanke, den besonders Origenes in seiner Äonenlehre ausgestaltet hat.

f) Die Rückkehr zu Gott

Plotin sieht die Welt *sub specie aeterni* als eine ruhende, er sieht sie zugleich als bewegte, u. z. in zwei Richtungen: abwärts, insofern sie aus dem Einen ausströmt, aufwärts, insofern sie sich zu dem Einen zurückbewegt. Es liegt in der Natur der Sache, daß Plotin die Rückkehr nur für einen Teil des Seienden schildern kann, für die Seele, wobei wieder die bewußte Menschenseele im Mittelpunkt der Betrachtung steht und von ihr aus gewisse

Züge des Naturlebens als ein Streben nach dem Einen gedeutet werden. Die Rückkehr vollzieht sich auf zwei Wegen, durch Erkenntnis und durch Handeln. Erkenntnislehre und Ethik sind Teile der Metaphysik. Diese beiden Wege sind aber nicht ebenbürtig; die Erkenntnis ist übergeordnet.

Alle Wesen, auch die unvernünftigen, streben nach Schauen¹¹⁰⁹. Wenn Menschen, die als Vernunftwesen ganz besonders zum Schauen bestimmt sind, sich dem Handeln zuwenden, so geschieht dies aus Schwäche: weil ihr Vermögen zum Schauen nicht ausreicht, stürzen sie sich, da sie gleichwohl schauen wollen, auf das Handeln, um hier zu sehen, was sie im Geiste nicht sehen konnten¹¹¹⁰. Die praktische Tätigkeit ist Ersatz für Besseres, wird aber wertvoll, wenn sie als Vorbereitung zum Schauen aufgefaßt wird. Diesem Zwecke dient das sittliche Handeln. Zuvörderst muß es die Sinnlichkeit abwehren. Zwar meint Plotin, daß die Seele nie ganz in den Körper eintauche, sondern ihr besserer Teil im geistigen Reiche bleibe; aber der im Sinnlichen befangene Teil läßt oft den Inhalt des Denkens nicht zum Bewußtsein kommen und dann scheint die ganze Seele vom Sinnlichen erfüllt. Wir erkennen nämlich nicht alles, was in irgendeinem Teile der Seele vorgeht, sondern nur das, was von der Seele völlig durchdrungen wird; mit anderen Worten: das Geistige der Seele kann durch Wahrnehmungen und Affekte ins Unbewußte hinabgedrängt werden; deshalb sind auch die Mahnungen der Philosophie nötig, obwohl die Seele selbst niemals aus dem Geiste herabsinken kann¹¹¹¹. Die Kraft, die den Menschen über seinen bisherigen Zustand hinaushebt, nennt Plotin den Dämon. Ist die im Menschen wirkende Kraft die Empfindung, so ist sein Dämon die Vernunft, lebt der Mensch in der Vernunft, so ist sein Dämon das Prinzip, das über der Vernunft steht; jeder wählt sich seinen Dämon selbst¹¹¹². Wie er auch wähle, die höhere Natur bleibt unverwüstlich: wer sich mit Schlechterem vermischt, begegnet allerdings bei seinem Streben zum Guten manchen Hindernissen, gewinnt aber sogleich den ursprünglichen Zustand zurück, sowie er sich auf das geistige Gebiet zurückzieht¹¹¹³. Die Ethik ist demnach zunächst Reinigung, Befreiung, Abwendung von den Traumbildern der Sinnlichkeit¹¹¹⁴, Askese; ist die Seele gereinigt, dann bricht auch

die göttliche Natur sogleich hervor. Doch fügt Plotin den Tugenden der Reinigung und Vergöttlichung im Anschluß an die philosophische Überlieferung noch die politischen oder gesellschaftlichen Tugenden hinzu und unterscheidet so im ganzen drei Gruppen: die politischen Tugenden, nämlich: Einsicht, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit¹¹¹⁵, die reinigenden Tugenden, die nicht weiter eingeteilt werden, und die vergöttlichenden, welche höhere, nur auf das Geistige gerichtete Formen der politischen Tugenden sind¹¹¹⁶.

An dieser Stelle seien Plotins Ansichten vom politischen Leben eingeschaltet. Er spricht vom Staate selten. Pessimistisch klingt das schon erwähnte Urteil, daß sich kein höherer Geist mit staatlichen Dingen befassen werde. Mit dieser Interesselosigkeit scheint sein Plan im Widerspruch zu stehen, eine philosophische Stadt oder Gemeinde zu gründen. Allein es gelang eben nicht. Interessant bleibt der Plan immerhin und man möchte vermuten, daß außer der literarischen Erinnerung an Platons Idealstaat und die Pythagoräischen Gemeinden auch die Organisation der christlichen Kirche und die mannigfaltigen Sekten ihn dazu angeregt haben.—In gelegentlichen Äußerungen erklärt er, wie es zu seiner Zeit auch nahelag, die Monarchie für die beste Verfassung; dann folgen in absteigender Reihe die Aristokratie, die gesetzliche Demokratie, die Ochlokratie. Staatsverfassung und Seelenverfassung sind für einander Gleichnis. Im schlechtesten Menschen herrscht das Gemeine, der schlechteste Mensch sowie die schlechteste Verfassung ist von allen abhängig; der bessere Mensch gleicht einem Staate, in dem die besseren Elemente den Pöbel niederhalten, der gute Mensch einer Aristokratie, in der das Gemeine beseitigt ist und das Bessere herrscht; der beste Mensch ist der, in dem nur ein Prinzip gebietet und die Ordnung von diesem auf alles übergeht¹¹¹⁷.

Das Ziel des Schauens ist, das Eine zu erfassen. Die unvollkommenste Form der Erkenntnis, die sinnliche Wahrnehmung, ist gewissermaßen die Tätigkeit der schlafenden Seele, weshalb diejenigen, welche die Körperwelt für die einzige Wirklichkeit halten, den Träumenden gleichen¹¹¹⁸. Im Sinne Plotins wird man sagen dürfen, daß die Geschöpfe, die gemäß ihrer Natur es zu nichts Höherem bringen als zur Wahrnehmung, wie die Tiere, über

den Zustand des Träumens nicht hinauskommen, also den beständig träumenden Teil der Weltseele bilden. Von da ist kein großer Schritt mehr zur Intuition Augustins, daß die tieferen Wesen sich an den Menschen herandrängen, um durch ihn erkannt und zum Einen geführt zu werden, zu dem sie sich aus eigener Kraft nicht aufschwingen können. Auch das empfindende Wesen hängt magisch in der Einheit der Welt, nur daß es ihm nicht zum Bewußtsein kommt. Ohne sympathetischen Zusammenhang der Teile des Weltalls ist die Wirkung entferntliegender Teile aufeinander unverständlich. Das Medium zwischen Gegenstand und Organ leistet dazu nichts. Die sympathetische Wirkung in die Ferne ist in der Ähnlichkeit zwischen Gegenstand und Organ begründet oder, wie Plotin im Anschluß an Aristoteles sagt, in einer gemeinsamen Form¹¹¹⁹. Von dem, was Plotin des Näheren über die Empfindung sagt, gilt einiges sinngemäß von allen empfindenden Wesen, Menschen und Tieren, anderes nur vom Menschen, wiewohl es schwer ist, eine scharfe Grenze zu ziehen, weil Plotin oft von der Einzelseele zur Allseele übergeht, ohne den Übergang zu bezeichnen. Für die Wahrnehmung gebraucht Plotin folgendes Gleichnis: Der Gedanke biegt sich um, und das, was dem Leben der Seele gemäß tätig ist, wird gleichsam zurückgeworfen, so daß es wie auf glatter Spiegelfläche als ruhendes Bild erscheint¹¹²⁰. Der Sinn des Gleichnisses ist der, daß das unbewußte Denken der Natur, ihr unbewußtes Gestalten gemäß einem vom Nus empfangenen Plane auf der Stufe des empfindenden Lebens bewußt, geschaut, erfaßt wird — das ist jenes Umbiegen —, und von da an der Lebensprozeß nicht einfach abläuft, wie in der Pflanze, sondern von sinnlicher Anschauung und Empfindung begleitet wird. Gelten diese Bestimmungen von der Empfindung überhaupt, so die folgenden nur von der mit der vernünftigen Seele verbundenen Empfindung, und vom tierischen Seelenleben höchstens in dem Sinne, als dieses in die Einheit der Weltseele eingefügt ist. Empfindendes Subjekt ist nicht der Körper oder ein Organ des Körpers, sondern die Seele, und zwar unmittelbar, ohne Einschaltung einander übergeordneter Seelenteile: denn die Seele ist wahrhaft eine¹¹²¹. Wäre das wahrnehmende Prinzip teilbar, und wären die sinnlichen Wahrnehmungen voneinander getrennt wie die

Endpunkte einer Strecke, so müßten sie entweder in einem Punkte, dem Punkte in der Mitte, zusammentreffen, oder es hätte der eine Punkt diese, der andere Punkt jene Wahrnehmung, ohne daß beide in einem vereinigenden Prinzip beisammen wären. Mit anderen Worten: schon die Zusammenempfindung ist eine Synthese, setzt ein einigendes Prinzip, die Einheit des Subjektes, voraus. Die Wahrnehmungen vereinigen sich in Einem wie die Radien im Mittelpunkt des Kreises¹¹²². Weil die Wahrnehmungen viele sind und doch zusammenlaufen, muß die Seele ebensoviel einfach wie vielfach, geteilt wie ungeteilt sein, bleibt aber Einheit, auch wenn sie sich an vielen Punkten des Körpers befindet, ähnlich, wie es eine einheitliche, das All beherrschende Natur gibt. Die Seele ist also zugleich Vielheit, weil die Dinge viele sind, und Einheit, um die Dinge zu einem Ganzen zusammenzufassen¹¹²³. Des näheren besteht die Empfindung in einem Urteil der Seele über den vom Körper vermittelten Eindruck¹¹²⁴. Man kann aber auch richtig sagen, obwohl es wundersam klingt, daß die Seele die Dinge selbst erfasse, ohne sie in sich aufzunehmen, denn sie ist ihrer Natur nach die Vernunft aller Dinge, zwar das Letzte unter den geistigen, aber das Erste unter den Dingen der sichtbaren Welt¹¹²⁵. Sie erzeugt also, angeregt durch einen körperlichen Reiz, vermöge ihres Zusammenhanges mit der Weltseele, in sich das Ding, das nichts anderes ist als eine Vorstellung der Weltseele¹¹²⁶. Indem sie nicht Schatten oder Abdrücke der Dinge erfaßt, sondern diese selbst, ist die Objektivität der sinnlichen Erkenntnis gesichert¹¹²⁷. Die nächsthöhere Stufe des Schauens ist das Denken. Im Phaedrus beschreibt Platon die doppelte Aufgabe des Dialektikers: die höheren Begriffe in ihre Arten zu zerlegen, das ist der absteigende Weg, und aufsteigend die Arten in höheren Gattungen zusammenzufassen. In einer durch die Vermischung von Metaphysik und Erkenntnispsychologie etwas umständlichen Ausdrucksweise, sagt Plotin von dem ersten Wege, der (dialektische) Begriff, der den (objektiven, metaphysischen) Gedanken begleitet, habe die Funktion, den Gedanken auf das Vorstellungsvermögen zu übertragen: der Gedanke sei unteilbar und sich selbst verborgen, der Begriff (im denkenden Geiste) entfalte ihn, führe ihn aus und zeige ihn wie in einem Spiegel¹¹²⁸, — eine Stelle, die

ganz vom Geiste Hegels ist. Der deduktive Weg ist zugleich die Kosmogonie: der Aufstieg vom Vielen zum Einen ist zugleich die Erlösung im Einen. Soweit dieser Aufstieg in der Region des Nus verweilt, gipfelt er in der Intuition der höheren Einheiten, zuletzt der höchsten Einheit. In den Plotinischen Schriften wird dieser Zustand öfter erwähnt und geschildert¹¹²⁹. Auch finden sich Stellen, die zum Schauen auffordern und anweisen. Jede Erfassung einer höheren Einheit — es sei hier auch an die schöne Schilderung der Weltseele erinnert — geschieht durch Schauen. Ein Nebenprodukt der Plotinischen Lehre vom Schauen ist eine Kunstlehre, in welcher die Einseitigkeiten der Platonischen Ästhetik verbessert werden. Während Platon durch Annahme einer ewigen Idee des Schönen das metaphysische Fundament für eine Kunstlehre legte, aber in einseitig ethisch gerichtetem Interesse das Schöne später dem Guten gleichsetzte und der menschlichen Tätigkeit nur die Verwirklichung des Guten übrig ließ, die Kunstgegenstände dagegen als Nachahmungen der Naturdinge, die selbst nur Abbilder der Ideen sind, für Nachahmungen von Nachahmungen hielt und dadurch degradierte, erkennt Plotin, daß die Werke der Kunst, wobei er an die Götterdarstellungen der Griechen denkt, Denkmäler des Schauens und daher verehrungswürdig sind¹¹³⁰. An diese Rechtfertigung des antiken Kultes konnten spätere Neuplatoniker ihre weitgehende Verklärung des heidnischen Götter- und Opferwesens anknüpfen. — Die höchste Erkenntnis ist die Intuition des Einen. Wer dieses sehend ergriffen hat, scheut sich darüber zu sprechen und verehrt es schweigend. In höchster Steigerung geht die Intuition in Ekstase über, in eine das einzelne Bewußtsein aufhebende Einigung mit dem Einen¹¹³¹. Von Porphyry erfahren wir, daß Plotin viermal in diesen Zustand versank¹¹³². Die Seele des Weisen nimmt in der Ekstase den Zustand vorweg, der ihr nach dem Tode bestimmt ist: dann wird sie sich nämlich ihres Sonderdaseins in der Zeit nicht mehr erinnern, sondern ganz der Anschauung des Geistigen im Einen hingegeben sein¹¹³³.

C. NACHFOLGER PLOTINS

a) Amelios und Porphyrios

Amelios, ein Schüler Plotins, teilte den Nus des Plotin in drei Geister, Herrscher (*ἄρχοντες*) oder Demiurgen, den Seienden, den am Sein Teilnehmenden und den, der am zweiten teilnehmend den ersten schaut¹¹³⁴, hielt dafür die Einzelseelen in der einen Weltseele beisammen, die sich unter verschiedenen Relationen darstelle¹¹³⁵, — zwei Gedanken von entgegengesetzter Tendenz, indem der erste die Einheit zugunsten der Vielheit, der zweite umgekehrt die Vielheit zugunsten der Einheit aufhebt. Die Unterteilung des Nus in mehrere Prinzipien entspricht einer auch weiterhin wirksamen Tendenz des Neuplatonismus und hat ein Analogon in den gelegentlichen Unterteilungen des Logos bei Plotin. Die Lehre von der substanziellen und numerischen Einheit der Weltseele, für die sich Amelios auf Platons Timaeus berufen konnte, ist weniger befremdlich als die Annahme, daß die Einzelseelen nur Modifikationen der Weltseele seien, weil diese Annahme offenbar die individuelle Unsterblichkeit bedroht. Amelios lehrte eine unendliche Zahl von Ideen¹¹³⁶ und nahm nicht nur Ideen von Gattungen und Arten, sondern auch von Einzelwesen¹¹³⁷, ja sogar vom Schlechten an¹¹³⁸. Ferner unterschied er, wie vor ihm schon Albinos, die Ideen selbst von den in die Natur gelegten Formen, die er im Anschluß an die stoische Philosophie *λόγοι* nannte¹¹³⁹. — Was von seiner Zahlensymbolik¹¹⁴⁰ und seiner Opfersucht¹¹⁴¹ berichtet wird, läßt ihn als einen Geist ohne Geschmack und Schwungkraft erscheinen.

Porphyrios aus Tyros (geboren 232 oder 233, in Rom 262 Schüler des Plotin, dann einige Zeit in Sizilien, gestorben bald nach 300) war vor allem Gelehrter; als Philosoph wünschte er nur, die Lehre Plotins möglichst klar darzustellen¹¹⁴² und die Einheit der Platonischen und Aristotelischen Lehre zu beweisen, was er in einem umfangreichen Werke unternahm. Erfolgreich war seine auf uns gekommene Einleitung (*εἰσαγωγή*) zu den Kategorien des Aristoteles, in welcher er vor die Kategorienlehre die fünf allgemeinsten Begriffe stellte, welche die Verhältnisse der Begriffe und ihrer Merkmale überhaupt bezeichnen, nämlich *γένος*, *εἶδος*, *διαφορά*, *ἴδιον*, *συμβεβηκός* (übergeord-

neter Begriff, untergeordneter Begriff, unterscheidendes Merkmal, wesentliches Merkmal und zufälliges Merkmal) und das Problem von der Seinsart der Allgemeinbegriffe nicht nur formulierte, sondern auch die möglichen Lösungen aufzählte, ohne aber, in dieser bloß propädeutischen Schrift, auf dieses allzuschwierige Problem einzugehen. Von diesem Problem wird in einem späteren Abschnitt noch die Rede sein. — Den religiös-sittlichen Zweck der Philosophie betonte er stärker¹¹⁴³ als Plotin, blieb aber den religiösen Vorstellungen gegenüber, u. z. nicht nur der Christen, die er in einem umfangreichen Werke bekämpfte, sondern auch der heidnischen Volksreligion, skeptisch. Die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit innerhalb der Einzelseele und innerhalb der Weltseele löst er so, daß er in der ersten Hinsicht annimmt, die Seele habe die begrifflichen Bestimmungen aller Dinge in sich (eine Platonisch-Aristotelische Lehre), könne sich aber entweder nach außen wenden, dann erzeuge sie Wahrnehmung, oder nach innen, dann erzeuge sie die Gedanken¹¹⁴⁴; während er in der zweiten Hinsicht annahm, daß die Weltseele (die überweltliche Seele) die aus ihr entspringenden Einzelseelen in sich als Teilkräfte enthalte, ohne sich in sie zu teilen¹¹⁴⁵. Seelenwanderung in Tierleiber lehnte er ab¹¹⁴⁶, obwohl er die nahe Verwandtschaft der menschlichen und tierischen Seelen behauptete und den Tieren eine Art Vernunft zuschrieb¹¹⁴⁷.

In der Tugendlehre vereinigte er die entgegenstehenden Theorien der Metriopathie und der Apathie so, daß er der erstgenannten als der bürgerlichen Tugend, welche das Zusammenleben der Menschen ermögliche, die tiefste Stufe einräumte, der Apathie, die zur kathartischen Tugend führt, d. h. die Seele von den aus dem Körper stammenden Affekten befreit, die nächsthöhere; über beide aber stellte er die Tugenden der Zuwendung zum Nus und die paradigmatischen Tugenden, die dem Nus selbst angehören¹¹⁴⁸. Mit großer Entschiedenheit kämpfte er für die Plotinische Lehre von der Emanation der Materie aus dem Geistigen¹¹⁴⁹ und gegen den alten Platonischen, später von gewissen Gnostikern erneuten Dualismus von Geist und Materie. Als im 5. Jahrhundert der Manichäismus den schroffen Dualismus wieder aufbrachte, konnten Christen und Neuplatoniker sich im Kampfe gegen den ge-

meinsamen Gegner als Bundesgenossen fühlen. Ebenso wie den altplatonischen Dualismus bestritt Porphyrios die von Plutarch und Attikos aus dem Platonischen Timaeus herübergenommene Lehre von einem zeitlichen Anfang der Welt¹¹⁵⁰.

Von Porphyr ist eine Probe allegorischer Deutung Homers erhalten, die dadurch von Interesse ist, daß sich an ihr die Entwicklung dieser Methode innerhalb der neuplatonischen Schule erkennen läßt: es ist die Allegorie der Najadengrotte in der Odyssee (XIII, 102—112). Daß die Stelle allegorisch gedeutet werden müsse, folgert Porphyrios — gemäß einer Regel, die auch Philon anwendet — daraus, daß sich eine solche Grotte auf Ithaka nicht findet. Die Höhle der Najaden kann die sinnliche Welt bedeuten — dann ist die Dunkelheit zu verstehen von der mangelhaften Durchleuchtung durch das Geistige, oder die seelische Welt — dann deutet sie hin auf die unsichtbaren seelischen Kräfte, oder die geistige — dann zeigt sie die Unsichtbarkeit des Geistes an. Wenn Porphyrios sich für die erste Auffassung entscheidet und ihr entsprechend die übrigen Teile des Bildes auslegt, so dürfte ihn sowohl die Erinnerung an das Platonische Höhlengleichnis wie das Gefühl für Sauberkeit und Ordnung in den Vorstellungen dazu bestimmt haben. Denn wenn auch die Finsternis als Gleichnis der Unergründlichkeit des Geistigen geeignet ist — und bei Philon ebenso wie bei Gnostikern so verwendet wird —, so ist es doch näherliegend, die geistige Welt mit dem Lichte zu vergleichen. Porphyr gibt drei Erklärungen nebeneinander, entscheidet sich aber für eine. Das macht den Eindruck des Willkürlichen. Jamblich hat dann auch in die allegorische Auslegung Methode gebracht, indem er den Grundsatz aufstellte, daß ein zu erklärendes Schriftstück, also etwa ein Platonischer Dialog, einen Hauptgedanken haben müsse und alle Allegorien auf diesen hinzielten¹¹⁵¹.

b) Jamblichos und die syrische Schule

Jamblichos hörte zuerst Anatolios, einen Schüler Porphyrs, dann diesen selbst¹¹⁵². Er starb unter Konstantin. Wegen der schon von seinen Schülern ihm zugeschriebenen Wundertaten wurde der „der Göttliche“ genannt¹¹⁵³. Außer Kommentaren zu Platon und Aristoteles schrieb er

u. a. über die Vollkommenheit der chaldäischen Theologie und über das System der Pythagoräischen Philosophie. Von diesem Werke sind nur Teile erhalten: Leben des Pythagoras, Aufforderung zur Philosophie, über Mathematik im allgemeinen, Einführung in die Arithmetik, Theologie der Mathematik. Die unter seinem Namen erhaltene Schrift über die Mysterien der Ägypter stammt mindestens aus seiner Schule. Gleich dem Numeios hält auch er die Pythagoräische Lehre für die umfassende, den Platonismus für einen Teil davon, wohl deshalb, weil Pythagoras leichter zum Vermittler orientalischer Weisheit an die Griechen gemacht werden konnte und der Syrer Jamblich den Orient hoch über das Hellenentum stellte.

Zum metaphysischen Oberbau fügt er weitere Ergänzungen und unterscheidet 1) das völlig unaussprechliche Urwesen (*ἡ πάντη ἀρετῆς ἀρχή*)¹¹⁵⁴; 2) jenes Eine, das bereits eine Bestimmung hat, nämlich die des Guten (entsprechend dem Einen Plotins); 3) die objektive Region des Nus, die intelligible Welt (*κόσμος νοητός*), die Gesamtheit der aus dem Guten durch weitere Differenzierung hervorgegangenen ewigen Denkinhalte; 4) die intellektuelle Welt (*κόσμος νοερός*), die ewigen erkennenden Wesen¹¹⁵⁵, gewissermaßen die subjektive Region des Nus. Die dritte Region umfaßt wieder den Vater oder die Wirklichkeit (*ὑπαρξίς*), die Macht der Wirklichkeit oder kurz Macht oder Möglichkeit (*δύναμις*), und den Nus oder das Denken der Macht: die vierte Region umfaßt den Nus (offenbar das vollendete Bewußtsein, während der Nus der dritten Region aus der Möglichkeit hervorgehende Denktätigkeit war, ein werdendes Bewußtsein), ferner die das Leben erzeugende Kraft, endlich die weltbildende Macht oder den Demiurgen. Bis hierher reicht die rein geistige Welt; dann folgt das Reich der Seele, das gebildet wird von der überweltlichen Seele, einer zweiten Seele zu dem Übergang in die Welt und einer dritten Seele in der Welt¹¹⁵⁶. Damit ist der Übergang von der Überwelt zur Welt, von den überweltlichen zu den innerweltlichen Göttern vollzogen. Diese gliedern sich weiter in die Seelen der zwölf oberen Götter, die sich ihrerseits zu 36 und 360 Wesen vervielfältigen, dann in die 21 Weltbeherrscher, in die 42 Ordnungen der Naturgötter, ferner in die Engel, die Dämonen und Heroen. Die

tiefsten Formen der Seele sind die einzelnen Menschen-seelen¹¹⁵⁷, die tiefste Stelle im Seienden überhaupt ist die materielle Welt. — Die Ableitung enthält im Keime eine dialektische Entfaltung, wie sie nach Jamblichos die athenischen Neuplatoniker Syrian und besonders Proklos zum tragenden Gedanken gemacht haben. Die Grundidee einer solchen kann nach der Anleitung des Platonischen Phaedrus nur die einer immer weiter gehenden Bestimmtheit durch Merkmale sein. Das erste Prinzip, von Jamblich gewonnen durch Abspaltung aus dem ersten Gotte Philons und Plotins, insofern von diesem nichts ausgesagt werden kann, ist ganz bestimmungslos; das zweite Prinzip ist determiniert durch das Merkmal der Güte; es folgt die Welt der noch weiter bestimmten Denkinhalte oder Ideen: hier ist der erste Begriff die Wirklichkeit, der zweite die in der Wirklichkeit liegende Macht oder Möglichkeit, der dritte gewissermaßen ein Bewußtwerden durch Spannung (es ist nicht schwer, daraus, wie Syrian und Proklos es tun, den dialektischen Dreiklang von Verharren, Heraustreten und bereicherter Rückkehr zu machen); das werdende Bewußtsein, mit dem die dritte Region abschließt, wird in der vierten Region vollendetes Bewußtsein und umfaßt als erste Phase, entsprechend der Wirklichkeit der dritten Region, das Bewußtsein selbst, als zweite Phase dessen Ausstrahlung, nämlich entsprechend der Dynamis der dritten Region die das Leben erzeugende Kraft (wobei das Leben eine abgeschwächte Form des Bewußtseins, also gewissermaßen ein Heraustreten des Bewußtseins aus seinem eigentlichen Bereiche ist), endlich als dritte Phase die Macht, welche die Ausstrahlung des Geistes verwirklicht, den Weltschöpfer. Schwächer ist die Deduktion der seelischen Welt. — Es ist nicht undenkbar, daß die triadische Zerlegung des Göttlichen in der dritten und vierten Region durch die christliche Trinitätslehre gefördert worden wäre, wie denn überhaupt die immer fester werdende neuplatonische Dogmatik durch die Ausgestaltung der christlichen Glaubenslehre angeregt zu sein scheint. Geistesgeschichtlich gehören diese beiden gleichzeitigen Erscheinungen zusammen. Der grundlegende Unterschied zwischen der christlichen Trinitätslehre und den neuplatonischen Trinitäten liegt in metaphysischer Hinsicht darin,

daß das Christentum, weil es die Welt aus Gott durch freie Schöpfung hervorgehen läßt, eine absteigende Trinität ablehnt und die drei göttlichen Hypostasen auf gleicher Höhe annimmt, während nach neuplatonischer Lehre die Welt naturhaft aus Gott ausfließt, daher die Hypostasen der Gottheit in zunehmender Bestimmtheit und Verminderung ihrer Würde sich der Welt nähern; er liegt, wie schon erwähnt, in geschichtsphilosophischer Hinsicht darin, daß das beiden Systemen gemeinsame Dogma einer Offenbarung Gottes in der Geschichte von den Christen mit besonderem Nachdruck auf das Judentum und auf das Evangelium angewendet wird, während die Neuplatoniker sonst überall, nur im Christentum nicht, den Logos am Werke sehen, ferner darin, daß die Neuplatoniker die geschichtliche Offenbarung Gottes, die auch sie substantiell auffassen, als Verbindung göttlicher Substanz mit der begnadeten Seele, nicht so sehen, daß der höchste Gott sich mit einem einzigen Menschen vereinigt, sondern so, daß dem Range nach verschiedene göttliche Kräfte in verschiedener Intensität sich zu verschiedenen Menschen herablassen. Beachtung verdienen in dieser Hinsicht die noch zu besprechenden Theorien über Inspiration in der Schrift über die Mysterien der Ägypter¹¹⁵⁸. Ein solcher Erleuchteter, ja geradezu eine Verkörperung des Logos, war für den syrischen Theologen Pythagoras. Noch höher als ihn stellt er die alten Theologen der Ägypter und namentlich die der Chaldäer. Um solche Inkarnationen eines höheren Geistes annehmen zu können, lehrte Jamblichos, das Herabsteigen der Seele sei nicht immer Sündenstrafe, sondern bisweilen eine freie Tat der reinen Liebe. Wie er überhaupt divergierende Gedanken der Vorgänger nebeneinander setzt, so verknüpft er auch Vorsehung und Schicksal derart miteinander, daß die Naturordnung niemals aus dem Zusammentreffen der vielen Naturursachen, sondern immer zugleich aus der über ihnen stehenden einheitlichen Ursache hervorgehe¹¹⁵⁹ und daß sie verfele, wenn die höhere Macht sich zurückzöge, weshalb das Schicksal der fortwährenden Regelung durch die Götter bedürfe. So stellt er auch die verschiedenen Definitionen des Raumes nebeneinander: im allgemeinsten Sinne ist Raum das Verhältnis des Umfassenden zum Umfaßten, so daß die Seele der Raum der Welt ist, der

Nus der Raum der Seele, Gott der Raum aller Dinge¹¹⁶⁰; Raum ist ferner die Kraft, die den Körper ausdehnt und zusammenhält¹¹⁶¹, endlich die Grenze des Umschlossenen wie die Grenze des umschließenden Körpers¹¹⁶². So sind auch die Größen nach Jamblich zugleich kontinuierlich und diskret, jenes, weil das erzeugende Eine durch alles hindurch geht, dieses, weil es bei jedem Erzeugnis anhält und es begrenzt¹¹⁶³. Wie einen metaphysischen Raum gibt es auch eine metaphysische Zeit: diese ist die Entfaltung der in der Seele liegenden Begriffe, der dialektische Prozeß selbst, und erst aus dieser überweltlichen Zeit geht die Zeit als das Maß der Bewegung in der materiellen Welt hervor¹¹⁶⁴, wie aus dem allgemeinen Begriff des ruhenden Enthaltenseins und Enthaltens der physikalische Raum. Es sei angemerkt, obwohl Jamblich es nicht hervorhebt, daß demnach der metaphysische Raum weiter reicht als die metaphysische Zeit, insofern der höchste Gott schon als Raum bezeichnet werden kann, aber erst die Seele als Zeit. — Zu den vier Stufen der Rückkehr, die Porphyrios angenommen hatte, indem er die Dreizahl des Plotin vermehrte, fügt Jamblich eine fünfte hinzu und unterscheidet 1) die politischen Tugenden, in denen der Geist seine Gedanken auf das richtet, was unter ihm ist; 2) die reinigenden Tugenden, in denen der Geist sich in sich selbst zurückzieht; 3) die theoretischen Tugenden, die der Betrachtung desjenigen gewidmet sind, was über dem Geiste ist; 4) die paradigmatische Tugend, welche darin besteht, daß der Mensch den Nus nicht mehr als Gegenstand der Betrachtung vor sich hat, sondern in ihn eingeht; 5) die einheitliche oder priesterliche Tugend, kraft deren der höchste Teil der Seele über den Nus hinaus mit dem Urwesen sich verbindet¹¹⁶⁵.

Zeller hebt als Eigentümlichkeit des syrischen Neuplatonismus die mystische und theurgische Richtung hervor. Prächter sucht das Neue¹¹⁶⁶ mehr in einer Methode der Interpretation. In der Tat hat Jamblich die allegorische Auslegung in ein System gebracht und dem etwa bei Philon, aber auch bei Porphyr bemerkbaren Durcheinander von metaphysischer, physikalischer und ethischer Auslegung ein Ende bereitet. Ein gegebenes Schriftwerk, z. B. ein Platonischer Dialog muß nach Jamblich eine einzige Tendenz haben, z. B. nur physikalische oder nur

ethische Lehren enthalten, und diesem Ziele müssen alle Teile des Dialoges untergeordnet sein. Allein diese überspannte Sucht nach systematischer Einheit ist doch nur eine besondere Form des allgemeinen Bestrebens, die Überlieferung in ein System zu zwingen, und da dieses System aus dem religiösen Überbau besteht, trifft die Charakteristik Zellers das Richtige und die von Prächter ist als ein Moment in ihr enthalten.

Theodoros von Asine, zuerst Schüler des Porphyry, dann des Jamblich, vereinfachte den metaphysischen Oberbau des Jamblich in der Richtung zu Plotin, insofern er das erste Wesen zwar auch als das Unaussprechbare, aber zugleich als die Ursache des Guten bezeichnete¹¹⁶⁷, womit er zwischen Plotin und Jamblich zu vermitteln scheint; auf das Eine folgen wie bei Jamblich die drei Phasen oder Hypostasen der intelligiblen Welt, d. h. der reingeistigen Gegenstände, sodann die intellektuelle Welt der erkennenden Subjekte, welche Sein, Denken und Leben umfaßt¹¹⁶⁸ und aus sich die demiurgische entsendet, in der das Sein sich zum Seienden, das Denken zum Geist oder Nus, das Leben zur Quelle der Seelen verdichtet¹¹⁶⁹; die fünfte Region, die seelische, gliedert sich wieder in die ursprüngliche Seele, die aus dem Seienden der vierten Region, die allgemeine Seele, die aus dem Nus, und die geteilte Seele, die aus der Quelle hervorgeht¹¹⁷⁰. Die Weltseele ist zugleich Schicksalsmacht, ihr Leib die Natur¹¹⁷¹. Aus der Annahme, daß die Weltseele das Schicksal sei, läßt sich plausibel machen, daß das Schicksal des Einzelnen vom Rhythmus eines höheren Lebens bestimmt werde; aber die Trias: Sein, Denken, Leben ist schlechter als die Trias des Jamblich: Wirklichkeit, Kraft und Nus; sie sollte lauten: Sein, Leben, Denken, weil in dieser Anordnung jedes folgende Glied mehr bestimmt ist als das vorhergehende.

c) Die pergamenische Schule

Aidesios, ein Schüler des Jamblich, lebte eine Zeitlang als Hirte in der Einsamkeit von Kappadokien, gründete aber später, von anderen gedrängt, eine Schule zu Pergamon, welcher Sallustios, der Verfasser eines Systems hellenischer Theologie, und Eunapios, der Biograph der neuplatonischen Philosophen, ange-

hörten. Auch Kaiser Julianus stand dieser Schule nahe. In der Schrift des Sallustios über die Götter, die weiter unten ausführlicher dargestellt werden soll, scheint sich bereits ein gewisser Einfluß der christlichen Gedanken über Emanation und Schöpfung bemerkbar zu machen.

d) Die athenische Schule

Unter dem Oberhaupte Plutarch nahm die ehrwürdige Schule Platons, die Akademie in Athen, die neuplatonischen Lehren an. Auch hier macht sich die Tendenz zu zunehmender Bereicherung der Oberbegriffe bemerkbar. Plutarch, des Nestorios Sohn (etwa 350—432), scheint der Plotinischen Lehre noch näher geblieben zu sein und nur die den Körpern immanenten Formen (die Formen des Aristoteles und Logoi spermatikoi der Stoiker) hinzugefügt zu haben¹¹⁷², so daß der Aufbau der Welt besteht aus dem Einen, dem Nus, der Seele, den Formen und dem Stoffe. Schon Plutarch von Chaironeia, Attikos und Amelios, Plotins Schüler, hatten, wie erwähnt, die Formen oder Logoi von den Ideen unterschieden.

Syrianos, ein Schüler des Plutarch, zerlegte nach dem Beispiele des Jamblich das Eine des Plotin in zwei Regionen: das Eine schlechthin und das Eine in Verbindung mit der unbestimmten Zweiheit¹¹⁷³; den Nus des Plotin in drei Reiche: das intelligible mit dem Leben, dem Sein und dem Nus im engeren Sinne oder der Gesamtheit der Ideen in ihrem In-sich-Sein, das intellektuelle, welches als das Reich der schöpferischen Kräfte mit dem Demiurgos oder Zeus an der Spitze die Ideen umfaßt, insofern sie im Verstande des Schöpfers sind, endlich die überweltlichen Seelen, welche in sich die Logoi oder Abbilder der Ideen enthalten¹¹⁷⁴; durch die Seele, welche nach dem Einen und dem Nus das dritte große Reich ausmacht, gelangen die Logoi in die sinnlichen Dinge, so daß diese an den Ideen nicht unmittelbar teil haben; die Seele ihrerseits ist zuerst eine allgemeine, dann eine geteilte. — Syrian verwendet bei seiner Ableitung den Gedanken, daß das höhere Prinzip zuerst in sich beharre, dann die in ihm enthaltenen Begriffe heraussende, die in einer dritten Phase bereichert zu ihm zurückkehren¹¹⁷⁵.

Der letzte baumeisterliche Neuplatoniker ist Proklos, geboren zu Konstantinopel 410 n. Chr., gebildet zuerst in

Xanthos in Lykien, dann in Athen, wo er noch Plutarch, darauf Syrianos hörte, gestorben 485 zu Athen. In der stillen, von Überlieferungen der klassischen Zeit wie von abgeschiedenen Seelen heimgesuchten Stadt vollendete er den architektonischen Ausbau des Neuplatonismus, zwar auch von dem hohen Werte der chaldäischen Götterlehre überzeugt, aber doch, wie es dem Geist des Ortes entsprach, so, daß seine Theologie, wo sie zu anschaulichen Göttergestalten übergeht, die hellenischen Götter noch einmal zu Ehren bringt, und das zu einer Zeit, wo der Staat diese Theologie nicht mehr brauchte und die schöpferischen Kräfte sich endgültig auf die andere Seite gewandt hatten. Diese Weltferne, die athenische Umgebung, der unermüdlich fortschreitende trockene Dreitakt des dialektischen Prozesses, die Wundersucht des Mannes, das ihn beherrschende Gefühl, daß die Fülle der Überlieferungen ihn erdrücke, verleihen ihm und seinem Werke etwas Gespensterhaftes. Erhalten sind von seiner Hand Kommentare zu Platonischen Schriften und systematische Abhandlungen, von denen die wichtigsten sind: *Στοιχείωσις θεολογική* (Institutio theologica) und *Εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν* (In Platonis theologiam).

Die drei Phasen des Verharrens, Aus-Sich-Tretens, In-Sich-Kehrens führte er systematisch durch¹¹⁷⁶ und unterschied schon im Einen: 1) Die Einheit, 2) die Vielheit von Einheiten, deren Anzahl Proklos nicht angibt; insofern sie die Vorsehung in sich enthalten, sind sie 3) die höchsten Götter¹¹⁷⁷. Die Götter sind über das Sein, das Leben, die Vernunft oder Erkennbarkeit erhaben, doch gehen diese drei aus ihnen hervor¹¹⁷⁸, und zwar in je drei dreifach geteilten Dreieinheiten, so daß 27 Wesen im Ganzen entstehen. (Schema: I, II, III, jedes geteilt in 1, 2, 3, jedes weiter geteilt in a, b, c.) Die erste Trias, das Sein oder die intelligiblen Götter (I), umfaßt drei Dreieinheiten: 1a) Grenze, 1b) Unbegrenztes, 1c) Gemischtes oder das Sein im engeren Sinne; 2a) Grenze, 2b) Unbegrenztes, 2c) Leben; 3a) Grenze, 3b) Unbegrenztes, 3c) die Ideen oder das Urlebewesen. In jeder Trias heißt das erste Glied (1a, 2a, 3a) Vater, das zweite Macht, das dritte Geist; der Fortschritt kommt in dem dritten Glied zum Ausdruck, dessen drei Formen: 1c) das Sein im engeren Sinne, 2c) das Leben, 3c) die Ideenwelt, eine zunehmende Bereicherung auf-

weisen und im Kleinen gewissermaßen als Vorspiel den Prozeß der großen Trias (I, II, III) vorbereiten. Im Gemischten (1c, 2c, 3c) sind drei Momente enthalten: die Symmetrie, kraft deren es Eines ist, die Wahrheit, kraft deren es wahrhaft ist, und die Schönheit, kraft deren es denkbar ist; diese Lehre hat die Scholastik in der Form weitergegeben, daß sie das *unum, verum, bonum* als die metaphysischen Eigenschaften des Seins schlechthin bezeichnete. Die zweite größere Trias (II), das Leben oder der Aion, umfaßt Gottheiten, von Proklos als weibliche gekennzeichnet, die zugleich intelligibel und intellektuell sind; sie gliedert sich in drei Dreiheiten: der ersten gehören an die Urzahlen: 1a) das Eine, 1b) das Andere, 1c) das Seiende; der zweiten die zusammenhaltenden Gottheiten: 2a) Einheit und Vielheit, 2b) Ganzes und Teile, 2c) Grenze und Unbegrenztes; endlich die vollendenden Götter: 3a) ἡ τὰ ἔσχατα ἔχουσα ιδιότης, die das Äußerste besitzende Eigentümlichkeit, 3b) ἡ κατὰ τὸ τέλειον, die Eigentümlichkeit, die in der Vollendung liegt, 3c) ἡ κατὰ τὸ σχῆμα, die Eigentümlichkeit, die in dem Verhalten (oder der Gestalt?)¹¹⁷⁹ liegt. Mit den vollendenden Göttern scheinen verschiedene Arten des *principium individuationis* gemeint zu sein. Da man aber gemäß dem neuplatonischen Grundsatz, daß Höheres ungeteilt bleibt, wenn es in seine Momente entfaltet wird, diese drei Bestimmungen der Eigentümlichkeit nicht so deuten darf, als ob sie getrennt vorkämen, so könnte man die Einteilung auch so auffassen, daß alle drei Momente zur Individuation zusammenwirken und in jeder Individuation sowohl das Extrem wie das Ideal und als drittes Moment, in dem die beiden anderen vereinigt sind, das Verhalten von Extrem und Ideal zusammen vorkommen. Dann wäre das Extreme in jeder Individuation, daß sie nur einen Teil der im Begriffe enthaltenen Möglichkeiten, diese aber durch Ausschaltung der anderen gewissermaßen verzerrt darstellt, das Vollkommene darin, daß überhaupt etwas vom Begriffe verwirklicht wird, und das „Schema“ wäre dann die durch das Verhältnis der verwirklichten und der zurückgedrängten Momente zustande gekommene Gestalt. Die dritte größere Trias (III), die Gesamtheit der intellektuellen, d. h. persönlichen Götter, gliedert sich in $3 + 3 + 1 = 7$ Wesenheiten, von denen jede wieder sieben

Gottheiten umfaßt. Hier erscheinen unter anderem die väterlichen Götter Kronos und Zeus Demiurgos, dann die bewahrenden Athene, Kore und die Kureten, eine Quelle des Lebens, dem Mischgefäß des Timaeus entsprechend, in welchem der Demiurg die Seele aus der teilbaren und der unteilbaren Substanz zusammensetzt, endlich die Kraft, die das Intellektuelle in das Seelische überführt¹¹⁸⁰.

Die Seelen werden wieder in drei Hauptklassen (I, II, III), die göttlichen, die dämonischen Seelen und die Teelseelen eingeteilt. Die göttlichen Seelen (I) wiederum in 1) die fürstlichen Götter¹¹⁸¹, welche umfassen: 1a) die Trias der Weltordner (Zeus, Poseidon, Pluton), 1b) die Trias, welche die Ströme des Lebens in die Teile der Welt lenkt (unter anderen Athene Korike), 1c) die Trias, welche die Dinge zum Urheber zurückführt (unter anderen Helios Apollon), 1d) die Trias der auf dieser Stufe bewahrenden Götter (die Korybanten); 2) die erlösenden Götter¹¹⁸² in vier Triaden: 2a) die schöpferischen (Zeus, Poseidon, Hephaistos), 2b) die bewahrenden (Hestia, Athene, Ares), 2c) die Leben zeugenden (Demeter, Here, Artemis), 2d) die hinaufführenden (Hermes, Aphrodite, Apollon), 3) die innerweltlichen Götter¹¹⁸³, welche einen Leib haben, nämlich die Sterngötter und die Götter unter dem Monde oder Elementargeister. — Die zweite große Gruppe der Seelen (II) besteht aus den dämonischen Wesen¹¹⁸⁴, u. zw. 1) aus den Engeln, 2) den Dämonen, 3) den Heroen; die dritte (III)¹¹⁸⁵ aus den menschlichen Seelen. Eine Neuerung des Proklos ist es, daß er die Materie nicht aus der seelischen Region, sondern aus dem Unbegrenzten der ersten geistigen Dreiheit (I, 1b)¹¹⁸⁶ hervorgehen läßt. (Angelegt ist dieser Gedanke schon bei Plotin, deutlich erkennbar bei Sallust, der behauptet, daß das Eine mehr sein müsse als Seele oder Geist, weil sonst alles in der Welt Seele oder Geist wäre; woraus zunächst folgt, daß die Materie nicht aus der Seele hervorgehen kann, dann aber, daß sie schon im Einen enthalten sein muß.) Da die Materie unmittelbar aus einem Moment der ersten Trias her stammt, kann sie nicht böse, sondern nur indifferent sein¹¹⁸⁷. Der Demiurg gestaltet sie nach der transzendenten Idee und flößt ihr dabei die Logoi spermatikoi als immanente Formen ein¹¹⁸⁸ (Timaeus, Plutarch von Chaironeia).

Wenn von Proklos' Nachfolger *Marinos* (aus Sichein in Palästina) berichtet wird, daß unter ihm die neuplatonische Schule in Athen verfiel¹¹⁸⁹, so dürfte dies so aufzufassen sein, daß ihm die neuplatonische Geisterwelt unbehaglich war und er sich in einer Anwandlung richtigen Gefühles für die echten akademischen Überlieferungen der Ideenlehre und der Mathematik zuwandte. Der Nachfolger des *Marinos* und Enkel des *Proklos*, *Isidoros* aus Alexandrien, wandte sich neuerdings der Theosophie zu, blieb aber nicht lange Schuloberhaupt und kehrte in seine Heimat zurück¹¹⁹⁰. Es mag in der Schule von Athen eine Spannung zwischen einem besonnenen Platonismus und dem von Osten eingeführten Neuplatonismus gegeben haben¹¹⁹¹. Auf *Isidor* folgte *Hegias*, auf diesen (520) *Damaskios* aus Damaskus; er war der letzte Nachfolger Platons in der Akademie. 529 schloß Justinian die durch ihre letzte Entwicklung in Verruf gekommene¹¹⁹² Schule von Athen, nachdem sie mehr als achthundert Jahre bestanden hatte. Bald darauf wanderten *Damaskios* und einige andere Neuplatoniker, darunter *Simplikios* aus Kilikien, der berühmte Kommentator der Aristotelischen Schriften, nach Persien aus, wo sie gemäß der Orientbegeisterung der meisten Neuplatoniker ein Paradies für Philosophen zu finden hofften. Zwar enttäuschte sie die Wirklichkeit, aber der Perserkönig *Chosroes Nuschirvan*, der sie ehrenvoll aufgenommen hatte, sicherte ihnen beim Friedensschluß mit dem römischen Reiche im Jahre 533 wenigstens unbehinderte Rückkehr und Glaubensfreiheit.

e) Die alexandrinische Schule

Die Form, die der Neuplatonismus durch *Proklos* erreicht hatte, war ein Ende, sie war der Tod, eine Entwicklung darüber hinaus unmöglich. Im Kreise der Neuplatoniker selbst machte sich eine Gegenbewegung geltend, die Forderung nach Rückkehr zu den einfachen Grundgedanken eines spiritualistischen Weltbildes. Sie kam nicht mehr in Athen zur Geltung, sondern in *Alexandria*, wo sie sich der siegreichen Religion der Bibel näherte. Vertreter dieser gemäßigten Richtung sind *Hypatia*, die Lehrerin des christlichen Neuplatonikers *Synesios*, *Hierokles* und *Alexander von Lykopolis*. An diese lassen sich die christlichen Neu-

platoniker anreihen, die Schule von Gaza, Johannes Philoponos und die Lateiner; sie jedoch gehören nicht mehr in den Rahmen der gegenwärtigen Betrachtung, da ihrer in einem anderen Zusammenhange gedacht worden ist. Von den Lehren der Hypatia (415 vom Pöbel bei einem Aufruhr der christlichen Bevölkerung gegen den Präfekten Orestes ermordet) wissen wir nicht viel; sie beschäftigte sich besonders mit Mathematik, erklärte aber auch die großen Philosophen und war eine gefeierte Lehrerin¹¹⁹³. Bald nach ihrem Tode, etwa von 420 an, vertrat Hierokles, ein Schüler des Plutarch aus Athen, einen vereinfachten Neuplatonismus, der sich ähnlich wie bei Sallustios dem biblischen Lehrsystem näherte¹¹⁹⁴. Zunächst fällt die große Einfachheit des metaphysischen Oberbaues auf. Während andere Neuplatoniker das System Plotins durch Unterteilungen weiterbildeten, ging Hierokles in der Vereinfachung sogar über Plotin hinaus, indem er den Demiurgos mit dem höchsten Wesen gleichsetzte. Konnte Hierokles diesen Gedanken noch aus der griechischen Überlieferung gewinnen (z. B. aus Origenes, dem Schüler des Ammonios Sakkas), so mochten doch für die Wahl gerade dieser Theorie christliche Schriftsteller, vielleicht auch Philon mitbestimmend gewesen sein. Deutlicher noch ist die Ähnlichkeit mit biblischer Theologie in seiner Lehre von der Materie. Er wendet sich gegen die altplatonische, von gewissen Gnostikern und zuletzt von den Manichäern erneuerte Lehre einer ewigen Materie neben Gott mit der Begründung, daß Gott dann unfähig wäre, die Welt aus eigener Kraft und Weisheit hervorzubringen; da eine ewige Materie ihre Ordnung in sich hätte, täte Gott unrecht, sie aus ihrem natürlichen Zustande herauszureißen. Vollends absurd sei die Annahme, daß Gott zu einer bestimmten Zeit angefangen hätte, die Materie zu ordnen, außer man nimmt (wie Platon im Politicus) an, daß Gott nicht anders könne, als abwechselnd die Materie zu ordnen und ihrer Schlechtigkeit zu überlassen. Aber auch diese Möglichkeit lehnt Hierokles ab, da sie eine der Materie innewohnende, Gott einschränkende böse Kraft voraussetzt. Er selbst nimmt an, daß Gott die Welt gemäß seinem Wesen wie gemäß seinem Willen¹¹⁹⁵, ja sogar aus Nichts¹¹⁹⁶ hervorgebracht habe, entfernt sich also von der Vorstellung einer naturhaften

Emanation und nähert sich der biblischen Schöpfungslehre, mit der er auch durch seine stärkere Betonung der Persönlichkeit Gottes übereinstimmt. Im biblischen Lehrsystem ist dem Gedanken der schöpferischen Freiheit Gottes der Gedanke der Freiheit der einzelnen Seele koordiniert und jede Form von Vorherbestimmung durch einen den göttlichen oder den menschlichen Willen ausschaltenden Zwang verworfen. Auch in dieser Hinsicht korrigiert Hierokles die neuplatonische Tradition. Albinos hatte, gleichfalls in der Absicht, die stoische Schicksalslehre abzuschwächen, zwar die Willensentscheidung als frei, dagegen ihre Folgen als notwendig mit ihr verknüpft angenommen. Gegen diese Lehre hatte Nemesios eingewendet, daß dann für die Vorsehung kein Raum und der Wert des Gebetes aufgehoben wäre. Hierokles nimmt an, daß auch die Folgen der Handlung von Gott zu einem pädagogischen Zwecke gelenkt werden könnten¹¹⁹⁷.

Merkt man bei Hierokles einen sozusagen noch anonymen Einfluß der christlichen Metaphysik, so stellt sich Alexander von Lykopolis im Kampfe gegen den manichäischen Dualismus auf Seite der kirchlichen Lehre, allerdings mit der Geste herablassenden Wohlwollens¹¹⁹⁸.

3. DIE THEOLOGIE

A. DER KULTURPHILOSOPHISCHE HINTERGRUND

Porphyrrios bezeichnet an einer früher zitierten Stelle¹⁰¹⁵ die antike Lebensordnung als *πολιτεία*, als Verfassung, und meint damit ein Ganzes von gesellschaftlicher und weltanschaulicher Ordnung mit deutlicher Hinlenkung des Gesellschaftlichen auf die Gemeinschaft im religiösen Glauben, so daß man seiner Absicht gemäß in der Aristotelischen Definition des Staates als einer gesetzmäßigen Ordnung der Menschen, die entstanden ist um des Lebens willen, aber ihren Bestand hat um des guten Lebens willen, den Nachdruck auf das gute Leben legen, dieses aber im Sinne des religiösen Lebens definieren müßte, womit aus der Definition des Staates die der Kirche geworden wäre. Die Erörterung dieser Gemeinschaft, die den Staat, u. z. zum Schluß die Weltmonarchie unter römischer Führung, und die Religion in einem umfaßt,

läßt mehrere Durchführungen zu, je nachdem der Staat oder die Weltanschauung im Vordergrund steht, und jede Durchführung hat ihre Geschichte; in dem uns beschäftigenden Zeit- und Kulturabschnitt geht zwar die Erörterung des Staates der Erörterung seiner religiösen Weltanschauung voraus, es ist aber schon bei Gelegenheit von Philons Stellung zum römischen Reiche (s. S. 199) angedeutet worden, daß es vor einer historischen und rein geschichtsphilosophischen Würdigung des römischen Weltreiches bereits innerhalb der ersten großzügigen und durchgedachten Geschichtsphilosophie, der jüdischen, eine religiöse Beurteilung des Weltreiches gab, nicht des römischen, sondern des Weltstaates überhaupt, die später von Augustinus auf den Gegensatz von Weltstaat und Kirche übertragen wurde. Die Stellung des römischen Weltreiches war aber natürlich auch innerhalb der antiken Literatur, der philosophischen wie der historischen, ein Problem. Von zwei Seiten konnte man an dieses Problem herantreten: vom Standpunkt der Idealphilosophie und vom Standpunkt nationaler Geschichts- und Kulturauffassungen. Die Frage der Idealphilosophie lautet: Was leistet das Weltreich Rom für den Sieg der sittlichen Vernunft? Die andere Frage lautet: Wie verhält sich die nicht-römische Nationalkultur, vor allem die griechische, zum römischen Staat und zur römischen Bildung? Wo liegt der größere Wert? Die beiden Fragen lassen sich logisch trennen, gehen aber ineinander über und sollen daher nicht gesondert behandelt werden. Das nächste Ergebnis der Entwicklung ist: Der Weltstaat ist einerseits der gemeinsame Staat der Römer und der Griechen, er ist ein Staat von einheitlicher griechisch-römischer Bildung; er ist ferner die Verwirklichung der sittlichen Vernunft, dadurch aber das größte göttliche Werk auf Erden, ein Staat Gottes und der Götter. Die Christen kommen zu einer positiven Bewertung des römischen Weltreiches erst durch eine Phase der Ablehnung und des Kampfes.

Polybios war der erste griechische Historiker, der die Größe der Römer und ihr Recht auf Weltherrschaft anerkannte, der in ihrer Verfassung die ideale Mischung verwirklicht sah¹¹⁹⁹. Es ist begreiflich, daß er unter den griechischen Historikern vereinzelt blieb. Als die Römer um die Wende vom zweiten zum ersten vorchristlichen

Jahrhundert sich in steigendem Maße durch ihre Erpressungen im hellenistischen Osten verhaßt gemacht hatten, erblickten viele Griechen in den Parthern ihre Befreier. Auch Athen fiel zu Mithridates ab und wurde von Sulla zurückerobert. Diese Stimmung fand in der Literatur ihren Ausdruck, wie wir aus Livius und Dionysios von Halikarnaß entnehmen. Daneben gab es, wie gleichfalls die beiden Historiker erwähnen, solche Geschichtsschreiber, die rein griechisch-national, den Römern mißgünstig, aber auch den östlichen Barbaren feindlich gesinnt waren¹²⁰⁰. Die Gestalt, die in der Mitte des Kampfes der Parteien stand, war Alexander der Große. Livius wendet sich scharf gegen Historiker, welche sich in Vermutungen über den Gang der Geschichte verlieren, wenn Alexander sich nach Westen gewendet hätte. Er zweifelt nicht, daß auch dann der Sieg auf Seite der Römer geblieben wäre, der kriegerischen Tüchtigkeit so vieler römischer Feldherren stehe der eine Alexander gegenüber, der seine Größe überdies nur gegen minderwertige Feinde zu erweisen gehabt habe. Timagenes hingegen, ein Vertreter der griechisch-nationalen Richtung, erblickt in den Erfolgen der Römer bloß das Walten des Glückes, nicht den Lohn besonderer Tüchtigkeit; sein römischer Überarbeiter Pompeius Trogus übernimmt das Lob des römischen Glückes, stellt es aber als Frucht der römischen Tugend hin¹²⁰¹. — Der zwischen römischem Selbstgefühl, Hoffnung und Resignation schwankenden Stimmung Ciceros wurde schon früher (s. S. 164) gedacht. Doch sei hier nochmals erinnert, daß er es war, der den Platonischen Gedanken von der gut gemischten Verfassung mit dem gleichfalls aus Platon stammenden Gedanken verband, daß der beste Staat, d. h. hier der gute römische Staat, ein Abbild des Kosmos sei, und dadurch der römischen Geschichtsphilosophie den fortan nicht mehr entschwindenden metaphysischen und religiösen Hintergrund gab¹²⁰². Allerdings vermochte er den Gang der geschichtlichen Entwicklung, die er erlebte und erlitt, nicht mehr zu deuten. Eine Generation später, nach Jahren schweren Schicksals, gelang es Augustus, Rom zum nicht mehr bestrittenen Mittelpunkt eines befriedeten Reiches zu machen und den religiösen Nimbus der Stadt und des Reiches zu klären und zu verbreiten¹²⁰³. Durch die klassische Zeit des Augustus erlangte auch lite-

rarisch das Römertum innerhalb des antiken Kulturkreises das Übergewicht, den großen Dichtern und Schriftstellern um Augustus haben die Griechen dieser Zeit nichts Ebenbürtiges an die Seite zu stellen. Diese Literatur ist aber nicht nur durch das Talent ihrer Schriftsteller, sondern auch programmatisch eine Verherrlichung der Römer. Zu den einflußreichsten Leistungen in dieser Hinsicht dürfte das Geschichtswerk des Livius gehören. Es hat wohl am meisten dazu beigetragen, in den romanisierten Gebieten des Westens eine herrschende Gesellschaftsschicht zu erziehen, aus der am Ende des 1. Jahrhunderts der römische Senat durch Vespasian ergänzt und das Staatswesen regeneriert werden konnte¹²⁰⁴. Die Betonung des Römertums und des westlichen Standpunktes entsprach auch der Weltpolitik des Augustus. Caesar hatte, nachdem ihm die nordische Gefahr durch Eroberung Galliens hinlänglich gebannt schien, sich mit dem Gedanken getragen, den Schwerpunkt des Reiches nach Osten zu verlegen, da er voraussah, daß vom Partherreiche her den Ländern des Mittelmeeres die zweite große Gefahr drohe, — ein Plan, den nach mehr als drei Jahrhunderten Konstantin durchführte. Caesar hatte bereits Römertum und Griechentum als eine Einheit gesehen, in welcher die nationalen Unterschiede von untergeordneter Bedeutung waren. Weniger kühn als sein Vorgänger, blieb Augustus in Rom. Zu dieser Wahl und der in ihr zum Ausdruck kommenden entschiedenen Überordnung des Westens über den Osten mochte ihn auch sein Kampf gegen Antonius und Kleopatra veranlaßt haben. Auf dem abendländischen Standpunkte stehen auch die Dichter um Augustus, Horaz und Vergil. Horaz, der während der Bürgerkriege beklagt hatte, daß das Römerschwert sich gegen Römer wende¹²⁰⁵, preist später die Zeit des Augustus, daß sie nicht nur die Fruchtbarkeit der Äcker, sondern auch die von den Parthern eroberten römischen Feldzeichen zurückgewonnen habe¹²⁰⁶, und denkt in dem Gedichte an Pollio, der die Bürgerkriege beschrieb, mit Schauern an die Zeit, da die von lateinischem Blute gemästeten Gefilde den Medern den Zusammenbruch des Westens verkündeten¹²⁰⁷. Von dem Plane, den Schwerpunkt des Reiches nach Osten zu verlegen, will er nichts wissen; er legt in diesem Sinne der Juno die Worte in den Mund, sie gebe

den Haß gegen den trojanischen Stamm auf und überlasse den Nachkommen des Aeneas die Weltherrschaft, wenn nur Ilion verwüstet bleibe¹²⁰⁸. Dieselbe politische Tendenz liegt auch der Aeneis zugrunde. Die Macht ist von dem zerstörten Troja auf Rom übergegangen und dort soll sie bleiben. Mischt sich in die Verherrlichung des römischen Wesens auch eine Verklärung der Urzeit und der älteren Geschichte, so kann man die Stimmung der großen römischen Dichter und Schriftsteller doch nicht als eine romantische bezeichnen. Schon als Formbeherrscher waren sie sich ihres Ranges bewußt, vor allem aber fühlten sie die Größe der Gegenwart. Vergil war es, der die römische Sendung zur Weltherrschaft und zur Verbreitung von Gesetz und friedlicher Sitte in ehernen Versen verkündete¹²⁰⁹. Ovid beginnt seine Metamorphosen zwar mit der Verwandlung der Zeitalter vom goldenen durch das silberne bis zum eisernen, biegt aber den Gedanken des Verfalles um, indem er am Schluß der Dichtung den Pythagoras die Lehre von der Wanderung der Seelen und der allgemeinen Verwandlung aller Dinge¹²¹⁰, der zufolge auf den Abstieg ein Aufschwung erfolgt, in einer an den König Numa gerichteten Rede verkünden und die Größe Roms prophezeien läßt¹²¹¹. Daneben einher geht die idyllische Verherrlichung der ewig gegenwärtigen Natur und des einfachen ländlichen Lebens. Vergil schreibt aus dieser Stimmung die Georgika, Horaz gibt sich ihr schalkhaft hin und ironisiert sie zugleich; bei dem Großstadtkind Ovid kommt sie allerdings nur als Szenerie vor, wie in der pompeianischen Malerei, das Leben weit entfernt von der Stadt war ihm unbehaglich. — Mit den Schriftstellern der klassischen Zeit teilt Tacitus zwar nicht die Freude, wohl aber das Interesse an der Gegenwart. Die Geschichte erscheint ihm freilich, wenn man den großen Zeitraum von den Anfängen des Menschengeschlechtes bis zur Gegenwart überschaut, als Abfall aus einfacheren und sittlicheren Verhältnissen¹²¹², allein er billigt nicht die Verherrlichung der älteren uns bekannten Geschichte, als ob sie von der Gegenwart der Zeit und dem Werte nach gar so verschieden wäre. Denn an der Dauer der kosmischen Erscheinungen gemessen lägen die Zeiten des Demosthenes, des Caesar und die Gegenwart nahe beieinander; was wir von der Geschichte überblickten, sei so kurz, daß

man nicht sagen könne, ob die Entwicklung aufwärts oder abwärts gehe¹²¹³. Feststellen läßt sich ein Anwachsen der Macht durch die treibende Kraft der Geschichte, den Willen zur Macht, welcher nach außen wirkt, indem er die Völker der römischen Herrschaft unterwirft, nach innen, indem er Senat und Plebs gegeneinander treibt und Revolutionen hervorruft, aus denen sich zunächst einzelne Gewaltmenschen, Marius und Sulla, erheben, bis nach solchen Vorspielen zuletzt die Monarchie als bleibende Einrichtung sich durchsetzt¹²¹⁴. Über die Vorteile der römischen Weltherrschaft für die Provinzen des Reiches läßt er in den Historien den Cerialis zu den Treverern sagen, das römische Reich habe der Provinz Ruhe vor inneren Kriegen gebracht, das Alte nach Möglichkeit geschont und nur soviel Neues hinzugefügt, als nötig sei zur Aufrechterhaltung der Ordnung, nämlich Steuern und militärische Dienstpflicht; gute Regenten wirken segensreich auch in die Ferne, schlechte wüten nur gegen ihre Umgebung. Böses werde sein, solange es Menschen gebe, aber es werde vom Guten unterbrochen und aufgehoben; würden die Römer vertrieben, so erhöhe sich der Krieg aller gegen alle; wer den römischen Staat erschüttere, tue es zu seinem eigenen Verderben¹²¹⁵. Dieser Sinn für die Größe der Gegenwart spricht auch aus den Worten, die Tacitus dem Schicksal und der Persönlichkeit des Arminius widmet, wobei er nicht nur jene griechischen Geschichtsschreiber tadelt, die nur das Ihrige bewundern, sondern auch jene Römer, die nur das Alte für bedeutend halten¹²¹⁶. Sicherlich hält Tacitus die römische Weltherrschaft für ein Glück, und den Verlauf, der in Entfaltung des Willens zur Macht zu diesem Ziele geführt hat, für sinnvoll. Aber die sittlichen Gefahren, welche die Monarchie in den oberen Schichten der römischen Gesellschaft zur Folge hatte, scheinen ihm so groß, daß er über den Zweifel an einer göttlichen Weltregierung nicht hinwegkommt, ja die Sorglosigkeit der Götter gegenüber dem Menschenschicksale für das Wahrscheinlichere und eine zyklische Abfolge der geschichtlichen Ereignisse nach Analogie der kosmischen Umschwünge ohne Sinn und Ziel für möglich hält, ohne indessen schon eine Erschütterung des römischen Staatsgefüges zu verspüren. — In der 2. Hälfte des Jahrhunderts führte Vespasian die Senatsreform durch. Er hatte erkannt, daß die von Tacitus mit

solcher Bitterkeit beobachtete, aber falsch gedeutete Entartung des Senates das große Übel der römischen Verfassung sei. Der römische Adel fand zum Prinzipate nicht die richtige Stellung, da ihm für die freiwillige Unterordnung unter das Oberhaupt des Staates zum Wohle des Ganzen die Überlieferung fehlte; er war großgeworden in der Gewinnung und Verwaltung neuer Gebiete, doch schon diese Aufgabe selbst, vollends aber ihr Fehlen nach der Eroberung des Erdkreises führte den sittlichen Verfall mit sich. Vespasian heilte das Übel, indem er hervorragende Familien aus der Provinz, die durch die römische Literatur in die Überlieferungen Roms hineingewachsen waren, in den Senat aufnahm und die Befugnisse dieser Körperschaft erweiterte. So gewann das Reich für einige Zeit neue Kraft. — Von dem Wandel zum Besseren legt Florus Zeugnis ab, der zwar den von Cicero geäußerten Gedanken übernimmt, daß die Entwicklung des römischen Volkes der eines Menschen gleiche, und nach den Altersstufen die Geschichte einteilt, — das Kindesalter reicht bis zum Ende der Königsherrschaft, ausgefüllt mit Kämpfen in der Umgebung der Stadt; die Jugend bis Appius Claudius und umfaßt die Unterwerfung Italiens; das reife Alter erstreckt sich bis zur Herrschaft des Augustus und bringt der Welt den Frieden; von da bis Trajan zieht sich das Greisenalter, in welchem das Volk durch die Untüchtigkeit der Kaiser herunterkam, — aber am Schlusse die Analogie zwischen Volk und Menschenleben durchbricht, indem er unter Trajan unerwarteterweise eine neue Jugend beginnen läßt. — Dion von Prusa fühlt sich als Grieche, hofft, daß die sittliche Entartung seiner Landsleute durch Philosophie und das Beispiel der Vorfahren geheilt werden könne, erkennt aber, nicht ohne Resignation, die Römerherrschaft an¹²¹⁷. Das Gesetz zyklischen Wandels beherrscht nach seiner Meinung sowohl das Weltall wie die Geschichte, nur sind die irdischen Ereignisse in zwei Beziehungen unvollkommener als die himmlischen; einmal in Hinsicht auf den Verlauf: die kosmischen Umwälzungen vollziehen sich sanft und allmählich, die irdischen gewaltsam, — dann in Hinsicht auf den Grad der Vollendung: der Kosmos erreicht im Weltfeuer einen Zustand, in dem das Vernünftige vollkommen durchgedrungen ist, die menschliche Gesellschaft wird nie

so weit kommen; denn dem gegenwärtigen Weltzustand, in welchem die ordnende Vernunft in verschiedenen Wesen mit verschiedener Vollkommenheit wirkt, entspricht wohl eine geschichtete Gesellschaft mit monarchischer Spitze; aber das politische Abbild des in den feurigen Logos aufgelösten Weltganzen wäre eine Demokratie, in welcher alle Menschen an der sittlichen Vernunft teilnähmen, ein nie zu erhoffendes Ideal. Da Macht und Vernunft um so mehr auseinandergehen, je mehr Menschen zur Macht gelangen, ist die Monarchie noch das Beste¹²¹⁸. Insofern die Römer tatsächlich Träger der Monarchie waren, ist diese Anerkennung der Monarchie indirekt eine solche der Römerherrschaft. — Dem Plutarch kommt die Anerkennung des Römertums vom Herzen; die Helden der Römer gehören ebenso zu den Vorbildern wie die der Griechen. — Die Lobrede des Aelius Aristides auf Rom (gehalten 156) ist zwar als Deklamation nicht Ausdruck einer echten Überzeugung, stellenweise sogar würdelos¹²¹⁹, verdient aber doch Interesse, da die in ihr ausgesprochenen Gedanken, eben weil sie bereits zum Gemeinplatz geworden sind, das geschichtliche Empfinden der Zeit wiedergeben. Der griechische Redner rühmt am Römerreiche die einzigartige Größe, durch die es allen früheren Imperien, und die Dauer, durch die es insbesondere der Herrschaft Alexanders überlegen sei; Bewunderung verdiene die Kunst der Römer, das Reich wirklich zu einer Einheit zu machen, indem alle Völker dadurch, daß alle Tüchtigen römische Bürger werden könnten, zur Teilnahme herangezogen würden¹²²⁰. Das ist richtig gesehen, denn die griechische Engherzigkeit in der Verleihung der Bürgerrechte war einer der Hauptgründe, weshalb im klassischen fünften Jahrhundert kein großes griechisches Reich gelang. Der Rhetor rühmt dann die gemischte Verfassung, vergißt aber, daß die Verfassung des Reiches damals höchstens eine Mischung von Königtum und Aristokratie darstellte, die Demokratie jedoch bereits abgeblüht war. Als Ordner der Welt vergleicht er die Römer mit dem Titanenstürzer Zeus¹²²¹. —

Das Ergebnis dieser Auseinandersetzungen ist die unter den Gebildeten beider Reichshälften sich durchsetzende Überzeugung, daß das gesamte geistige Erbe der Vergangenheit, das politische sowohl wie das geistige, für Grie-

chen und Römer im römischen Weltstaat aufbewahrt und geschützt sei.

B. EKLEKTIZISMUS UND CHRISTENTUM

a) Kelsos

Indem der Staat nun auch als Hüter der religiösen Überlieferungen betrachtet wird, verwandelt er sich allmählich in die heidnische Weltkirche. Gegen die Gleichsetzung der staatlichen Ordnung mit der religiösen wehrten sich die Christen. Die Mehrzahl der hellenischen Philosophen hatte seit Sokrates, insbesondere aber seit den Stoikern die Grundlehren einer vernünftigen Weltansicht und Sittenlehre in der überlieferten Religion zu finden sich bemüht. Nun behauptete aber das Christentum, die Idealreligion wirklich zu sein, nicht nur in symbolischer Verkleidung zu enthalten, und deshalb alle Sätze der philosophischen Religion zu besitzen. Die christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts hatten mit Erfolg diese Behauptung verfochten. So kam es im zweiten Jahrhundert, im Gefolge der staatlichen Restauration und einer religiösen und immer religiöser werdenden Wiederherstellung des Hellenismus auch zum literarischen Kampfe zwischen Heidentum und Christentum. Die Rede des Fronto gegen die Christen (um 140) ist nicht erhalten. Ob der Dialog des Minucius Felix auf diese Schrift antwortete, ist nicht gewiß. Es fällt auf, daß der Standpunkt des Heiden in diesem Dialoge dasselbe Schwanken zwischen rationalistischer Kritik des Christentums und traditionalistischer Gläubigkeit dem Heidentum gegenüber zeigt wie die Schrift des platonisierenden Philosophen Kelsos, „Das wahre Wort“, aus dem Jahre 178, ein Jahr nach dem Reskript des Mark Aurel. Sie zeigt den Stand der Diskussion am Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Das scharfsinnige Werk ist aus der Gegenschrift des Origenes, der es Stück für Stück widerlegt, vollständig erhalten. Der heidnische Gegner beginnt seine Bekämpfung mit dem Argument, in dem sich auch am Schluß wieder der tiefste Grund seiner Abneigung offenbart: das Christentum ist gegen die bestehende staatliche Ordnung¹²²² und darum in einer Zeit allgemeinen Schwankens eine große Gefahr. Außerdem erscheinen dem Kelsos die christlichen

Lehren teils unsinnig und unwürdig, teils von Juden und Griechen entlehnt. Vom jüdischen Standpunkt aus läßt sich gegen das Christentum einwenden, daß es durch Abfall aus dem Judentum entstanden sei¹²²³. Der Stifter des Christentums, ein niedriger Mensch, sei in Ägypten zum Gaukler und Betrüger geworden und habe sich mit verworfenen Menschen umgeben. Dem unwürdigen Leben entspreche der unwürdige Tod¹²²⁴. Seine Auferstehung existiere nur in den Halluzinationen überspannter Weiber und sonstiger Narren¹²²⁵. Sein Leben und Wirken sei nicht so, wie man es vom Messias der Juden erwarten müsse¹²²⁶. Schöpft Kelsos bis hierher aus der jüdischen Polemik, ohne zu sagen, wie weit er sie billige, so lernen wir seine eigene Meinung aus den weiteren Vorwürfen kennen, die er sowohl gegen die Juden wie gegen die Christen schleudert. Schon die Juden seien Abtrünnige, abgefallene Ägypter, und dieser Hang zur Rebellion habe sich in ihrer Geschichte fortgepflanzt; aus ihnen gingen die abtrünnigen Christen hervor, die ihrerseits in eine Unzahl Sekten zerfielen¹²²⁷. Die Erfolge ihrer Propaganda seien nur Anzeichen davon, daß es mehr Toren als Weise gebe. Indem sie ihre Interesselosigkeit, ja Feindseligkeit dem Staate gegenüber in immer weitere Kreise trügen, bedrohten sie die gesamte gesellschaftliche Ordnung. Das wirksamste Mittel ihrer Seelenfängerei sei Schmeichelei gegenüber Schwachen und Niedrigen¹²²⁸. Derselbe Kelsos, der den Christen Heimlichkeit und Feigheit vorwirft, tadelt an ihnen, daß sie bei Verfolgungen Massenselbstmord übten, das Leben wegwürfen, als ob es nichts wäre¹²²⁹. Hier spricht nicht mehr Verachtung, sondern Anerkennung und Sorge. Nach dieser mehr äußerlichen Auseinandersetzung geht er zum Kern der Diskussion über und stellt die heidnische Weltanschauung gegen die christliche und gegen die jüdische. Die Welt ist unveränderlich und beständig im Gleichgewicht¹²³⁰, — das ist der eine naturphilosophische Gedanke, den er den jüdischen und christlichen Hoffnungen auf Weltverbesserung und Erlösung entgegenhält; im Weltganzen nimmt der Mensch keine Ausnahmestellung ein¹²³¹, — das ist der andere Gedanke, mit dem er den jüdischen und christlichen Lehren von der Wichtigkeit des Menschenschicksales im allgemeinen, von der Auserwählung einzelner Gruppen im besonderen ent-

gegentritt. Was den ersten Gedanken betrifft, so folgert Kelsos die Unveränderlichkeit der Welt aus der unveränderlichen Güte Gottes; der Schöpfer hat die Welt so eingerichtet, daß er daran nichts zu verbessern findet; gut, schön und glücklich, wie er ist, wird er weder durch Reue noch durch Mitleid bewogen, nachträglich verbessernd oder erlösend in den Weltprozeß einzugreifen¹²³². Die christliche Vorstellung insbesondere, daß Gott als Erlöser herabgestiegen und Mensch geworden sei, ist Gottes unwürdig. Er kann sich nicht in einen Menschen verwandeln, auch nicht eine solche Verwandlung vor-täuschen, und gänzlich unerträglich ist die Ansicht, daß das himmlische Pneuma aus einer sterblichen Mutter den Menschenleib angenommen haben sollte¹²³³. Auch seien die Menschen im allgemeinen, die Christen im besonderen, nicht so wichtig, daß sich der Höchste zu ihnen herablassen müßte. Vernunftkeime seien allenthalben in der Welt bemerkbar, so bei den staatenbildenden Tieren; manche Tiere überträfen den Menschen durch sittliche Eigenschaften, andere durch Ahnungsvermögen. Wenn ein Gott aus der Höhe auf die Welt herabblickte, bestünde wohl für ihn zwischen einem Ameisenhaufen und der menschlichen Gesellschaft kein wesentlicher Unterschied¹²³⁴. — Der bisherige Gedankengang ist, soweit er Historisches beurteilt, offenkundig ebenso unrichtig wie ungerecht, sowohl gegen das alte Gesetz und seine Träger wie gegen den Stifter des Christentums und die Christen, und gehört in das überaus gestaltenreiche Gebiet der Mythologie des Hasses, obschon der Vorwurf der Rebellion als des gemeinsamen Merkmals aller mit dem Judentum zusammenhängenden Bewegungen nicht unrichtig gesehen, wohl aber gehässig beurteilt ist, — denn der Protest des sittlichen Gewissens gegen das zur Gewohnheit gewordene Unrecht wird dem Verteidiger des Bestehenden immer als Rebellion und Unvornehmheit erscheinen, — im metaphysischen Teile aber ist die Polemik des Kelsos beachtenswert.

Der scharfe Gegensatz zwischen der historischen, auf ein Ziel gerichteten Weltbetrachtung der Juden und der physikalischen Weltbetrachtung der Griechen ist richtig gesehen. Allein indem Kelsos nun selbst an Wunder und Weissagen glaubt¹²³⁵ und solche Erscheinungen auf

geistige Wesen zurückführt¹²³⁶, gibt er die stärksten Waffen aus der Hand und überliefert sie seinem christlichen Gegner. Wer wie Kelsos die Wohltaten der Heroen Herakles, Asklepios, Dionysos für wahr hält¹²³⁷ und die Erhebung dieser Menschen zu göttlichem Rang billigt, wer göttliche Erscheinungen und Gesichte an hellenischen Kultorten gläubig hinnimmt, der hat keinen prinzipiellen Grund mehr, die Christus und seinen Auserwählten zugeschriebenen Wunder für unmöglich zu halten und die Erhebung Jesu Christi zu göttlicher Würde absurd zu finden. Kelsos gibt auch die Möglichkeit außerordentlicher Taten unter den Christen zu, führt sie aber auf böse Geister zurück¹²³⁸. Wenn er nun vollends die ihm verdächtigen Geister als Wesen von grausamer Gier bezeichnet, die sich am Blute der Opfertiere erfreuen¹²³⁹, so hat seine Polemik den Halt verloren, denn die Christen, die nach der Meinung des Kelsos von bösen Dämonen betrogen sein sollen, bekämpften ja gerade den heidnischen Opferdienst. Allein auch in anderer Hinsicht verschiebt sich dem Bekämpfer unter den Händen die ganze Diskussion zugunsten der Christen. Indem er ihnen in einem langen Kataloge das alles aufzählt, was sie aus anderen philosophischen und religiösen Systemen, besonders aus dem Platonismus übernommen haben sollen¹²⁴⁰, sagt er, nur mit der Gefühlsbetonung des Feindes, dasselbe aus, was die christlichen Apologeten in der Form aussprachen, daß durch das Christentum viele Einsichten und Gesinnungen, die vorher auf den engeren Kreis der Philosophenschulen beschränkt waren, nunmehr Gemeingut auch der Ungebildeten geworden seien. Und wenn er zu Beginn seines Werkes zugibt, daß die Barbaren auf religiösem Gebiete erfinderischer seien als die Hellenen, diese aber fähiger, die gefundenen Lehren zu beurteilen und zu vollenden und der Tugend dienlich zu machen, ja sogar zugibt, daß ein griechisch Gebildeter den christlichen Glauben zu systematisieren und seine Wahrheit darzutun verstünde¹²⁴¹, dann hat er seiner Kritik den Boden völlig entzogen. Dann ist das Barbarische kein Vorwurf mehr, und es kann ein griechischer Philosoph sich ebensogut die Aufgabe stellen, die christliche Lehre mit den Mitteln der Philosophie auszugestalten wie irgendeine nicht christliche. Tatsächlich hofft Kelsos auch auf eine Ver-

ständigkeit mit den Gebildeten unter den Christen. Die gemeinsame philosophische Basis wäre der Glaube an die göttliche Vorsehung und Gerechtigkeit¹²⁴², die gemeinsame gesellschaftliche das Interesse aller am Bestande des Staates und der Kampf gegen die drohende Barbarei¹²⁴³. Freilich müßten sich die Christen dazu verstehen, ihr Interesse am Staate durch Teilnahme am Staatskulte¹²⁴⁴ zu bekunden. Aber gerade diese Bedingung war für die Christen unannehmbar und Kelsos mußte ihnen im stillen recht geben, wenn ihnen der heidnische Opferkult verwerflich vorkam.

Aus Kelsos spricht die Angst vor dem Zusammenbruch der antiken Zivilisation. Er ist nicht der Einzige, der den Eindruck hatte, daß es zu Ende gehe. Derselbe Kelsos, der die Welt aus einem statischen Weltgefühl heraus für unwandelbar, daher einer Verbesserung für unfähig hielt, denkt doch ernsthaft an den möglichen Verfall der Gesellschaft. Natürlich kann man dann ebensogut an eine Vervollkommnung der Gesellschaft glauben. Derselbe Kelsos, der die menschlichen Angelegenheiten für unwichtig im Weltganzen erklärt, denkt an den Verfall des Staates doch mit großer Sorge. Derselbe Kelsos, der das Christentum als Rationalist bekämpft, wird zum Wunder- und Offenbarungsgläubigen des Heidentums und übersieht geflissentlich die dritte Möglichkeit, daß das Göttliche sich in mannigfacher Weise offenbaren könne und vielleicht, wie unter Griechen und vielen anderen Völkern, so auch unter Juden und Christen durch auffallende Taten und heilsame Belehrungen hervorgetreten sei. Auch wer so weit ginge, müßte noch nicht dem Christentume widerspruchlos beistimmen. Manches, was Kelsos vom Standpunkt des hellenischen Weltgefühles vorbringt, ließe sich auch dann noch aufrechterhalten, so z. B. die verhältnismäßig geringe Bedeutung der menschlichen Angelegenheiten und die Möglichkeit vielfältiger und wiederholter Offenbarungen des Göttlichen in der Geschichte; ein außenstehender Philosoph hätte z. B. auch in der Christologie die adoptianische Lehre, die ein allmähliches Aufsteigen des Heilands zu göttlicher Würde annimmt, der pneumatischen vorziehen oder die gesamte Eschatologie, die dem Heiden bei Minucius Felix ebenso unsympathisch ist wie dem Kelsos, auf die Lehre von der Gerechtigkeit Gottes redu-

zieren können; allein er konnte dann auch solche Meinungsverschiedenheiten als unwesentlich übersehen. — Das, was nach der Meinung des Kelsos ein Philosoph aus den christlichen Lehren machen könnte, haben bald darauf Klemens und besonders Origenes in weitem Umfange geleistet. Es scheint, als hätte Origenes in manchen Punkten, so in Hinsicht auf die verhältnismäßige geringe Bedeutung des Menschenschicksals in einem einzelnen Weltalter, ferner in Hinsicht auf das historisch Zufällige der gegebenen Offenbarung, endlich in Hinsicht auf die Eschatologie und auf den wesentlichen Gehalt aller Religion ähnlich gefühlt wie Kelsos, aber er hatte auf seiner Seite die Konsequenz.

b) Philostratos

Kurz nach Kelsos stellte ein neupythagoräischer Rhetor dem Heilandsbild der Christen das Bild eines hellenischen Heiligen entgegen. Wenngleich persönlicher Geschmack bei der Auswahl der Züge des von dem Rhetor Flavios Philostratos nach älteren Quellen und Vorlagen gezeichneten Idealbildes des Apollonios von Tyana mitbestimmend waren, so dürfte doch ein Typus getroffen sein, der des geistesgeschichtlichen Interesses nicht entbehrt, — ist ja die ganze griechische Ethik beherrscht von lebendig angeschauten Persönlichkeitsidealen. Mit dem Idealbild des Sokrates, dem von Platon gezeichneten Bilde des königlichen Philosophen, dem von den Kynikern im Leben dargestellten und von den Stoikern literarisch ausgemalten Typus des vom Schicksal unabhängigen Weisen, — mit allen diesen Bildern, in denen man jenen Trieb zur klaren Darstellung am Werke sieht, aus dem die griechische Plastik hervorgegangen ist, in eine Reihe gehört auch das Ideal des hellenischen Heiligen, wie er zu jener Zeit vor der Phantasie der Gebildeten stand, als die antike Religion, Philosophie und Politik allmählich in eine heidnische Weltkirche übergingen. — Apollonios ist, als Sprößling eines reichen und vornehmen Geschlechtes, unter wunderbaren Umständen geboren, so daß sich in der Umgebung die Meinung verbreitet, er sei ein Sohn des Zeus, eine Meinung, die Apollonios selbst zurückweist¹²⁴⁵. Er ist schön, gedächtnisstark, frei gegenüber den Schulen der Philosophie, tolerant sogar gegen Epikur und kein

Eiferer gegen Ausschweifungen junger Freunde, denen er durch vernünftiges Zureden hilft, und spricht ein herrliches, dabei ungekünsteltes Attisch¹²⁴⁶. Die Kulte seines Volkes achtet er, wünscht aber übermäßigen Aufwand vermieden¹²⁴⁷. Obwohl an Erkenntnis selbst dem Pythagoras überlegen¹²⁴⁸, zu dessen Lehre und Lebensvorschriften er sich bekennt, sucht er durch persönlichen Verkehr fremde Weisheit kennenzulernen und zieht nach dem Orient, wobei er die Quellen der Philosophie um so reicher strömend findet, je weiter er nach Osten vordringt; ist schon der Perserkönig eine sympathische Erscheinung¹²⁴⁹, so stellt vollends der indische Fürst, mit dem er zusammenkommt, eine begeisternde Verkörperung wahrer Philosophie dar¹²⁵⁰. Eine Empfehlung des Inderkönigs verschafft ihm den Zutritt zum Oberhaupt der Brahmanen; der indische Weise überrascht den Griechen sofort durch eine Probe hellseherischer Begabung¹²⁵¹. Apollonios bekennt höflich, daß die Inder alle Menschen an Weisheit überragen¹²⁵²; der Brahmane — durch ihn spricht der Verfasser — kritisiert scharf die neu aufkommende romanische Verherrlichung Homers: dieser Dichter habe die Griechen verdorben und zur Selbstüberschätzung verzogen, als ob nicht auch Ägypten und Indien göttliche Menschen hervorgebracht hätten¹²⁵³. Indien sei die Quelle der Weisheit, von hier sei die Lehre von der Seele — es wird also vorausgesetzt, daß die Einsicht in das Wesen und die Stellung der Seele die zentrale philosophische Erkenntnis sei — zu den Ägyptern, zu Pythagoras und zu den Griechen gelangt¹²⁵⁴. In Ephesos spricht Apollonios auch von der Vernunft und dem sozialen Sinn der Tiere¹²⁵⁵, vertreibt eine Pest, indem er einen von einem bösen Dämon besessenen Bettler steinigen läßt, und entlarvt eine Empusa, die einen Jüngling aussaugen will¹²⁵⁶. Der Geist des Achilleus sagt ihm auf seine verwunderte Frage, daß die Erde in der Vorzeit nicht nur unter Griechen, sondern auch unter Barbaren eine Fülle von Tüchtigkeit hervorgebracht habe¹²⁵⁷. Dem Vespasian, der im Begriffe ist, gegen Vitellius zu ziehen, rät er, bei der monarchischen Verfassung zu bleiben, damit die Herde nicht ohne Hirten sei; er selbst fühlt sich freilich außerhalb jeder Verfassung¹²⁵⁸. Den ägyptischen Weisen will er die Originalität der indischen Philosophie¹²⁵⁹ und die Lächerlichkeit der Tiergötzen be-

greiflich machen. Apollonios verteidigt den von der Natur ausgehenden Idealismus, der die vergöttlichte Menschengestalt zu dem sinnvollen Bilde der Harmonie im Weltall mache, der Ägypter findet den Naturalismus der griechischen Götterbilderei unzulänglich und macht zugunsten der ägyptischen Tiergottheiten einen extremen „Expressionismus“ geltend, der gerade durch die Unzulänglichkeit der Tiergestalten die völlige Unbegreiflichkeit und die nur im Symbol mögliche Darstellung des göttlichen Wesens verdeutliche¹²⁶⁰. (Es berührt wie ein Nachhall solcher Diskussionen, die sich der Verfasser natürlich nicht selbst ausgedacht hat, wenn später Pseudo-Dionysios die in den heiligen Schriften vorkommenden, aus der materiellen und tierischen Natur genommenen Sinnbilder Gottes damit rechtfertigt, daß sie gerade wegen ihres irrationalen Wesens gewisse Züge der Gottheit besonders erfolgreich ausdrücken.) An der Unsterblichkeit, lehrt Apollonios, sei nicht zu zweifeln, doch dürfe man auf dieses Problem nicht allzuviel Mühe verwenden, da es zu groß sei¹²⁶¹. — Vom Haß der Gegner wird Apollonios so wenig innerlich berührt, daß er, als er davon erfährt, es völlig ignoriert¹²⁶². Auch ihn trifft die Anklage wegen Religionsfrevels. Das erstemal, unter Nero, muß er freigelassen werden, weil der Ankläger bei der Verhandlung plötzlich die Anklageschrift leer findet. Tigellinus spricht mit Apollonios im Geheimen und muß über seine Weisheit staunen¹²⁶³. Das zweitemal sieht es ernster aus; die Wächter verhöhnen den Gefangenen. Vor Gericht antwortet er freimütig, schilt den Kaiser, verschwindet plötzlich und erscheint wohlbehalten seinen Freunden¹²⁶⁴. Vor seinem Tode entfernt er die Gefährten, um verborgen zu sterben, so daß über sein Ende verschiedene Sagen gehen¹²⁶⁵. — In diesem idealen Leben geht alles reibungslos zu. Aus ernststen Gefahren rettet den Helden das Wunder. Nirgends tritt er als Eiferer auf, in allen Fällen bewahrt er seine harmonisierende Ruhe. Dieses Ideal stammt aus der Müdigkeit, der Lebensferne und einem marklosen Eklektizismus. In seiner charakterlosen Glätte steht es neben der virtuellen spätgriechischen Plastik. Gewiß hängt das damit zusammen, daß der Verfasser des Romanes ein mittelmäßiger Mensch war. Aber es ist eben wesentlich, daß der griechische Idealismus dieser Zeit kein starkes Persönlichkeitsideal mehr aufstellt. Der

blutende Heiland der Christen steht dem gefesselten Prometheus und dem noch am Kreuze innerlich glücklichen Gerechten des Platon näher als dieser spätgriechische Heilige.

C. NEUPLATONISMUS UND CHRISTENTUM

a) P o r p h y r i o s

Hatte Kelsos Juden und Christen mit gleicher Verachtung behandelt, so macht P o r p h y r i o s zwischen beiden einen großen Rangunterschied. Die Juden belobt er wegen ihres reinen Gottesbegriffes und beklagt es, daß zuerst die Griechen, dann die Römer ihnen die Ausübung ihres Gesetzes erschwert hätten¹²⁶⁶. Seine Kritik des Christentums — er schrieb sie um das Jahr 270 in 15 Büchern — richtet sich teils gegen den Stifter, teils gegen die Apostel Petrus und Paulus, teils gegen die Lehre. Porphyry geht dabei sehr ins einzelne, beweist überraschenden Scharfsinn, wenn er die Prophezeiungen Daniels für *vaticinia ex eventu* erklärt¹²⁶⁷, befremdet aber andererseits doch auch durch Leichtgläubigkeit, wenn er meint, der Erlöser der Christen habe sich vor dem Statthalter viel weniger würdig benommen als Apollonios von Tyana, der zuerst vor dem Kaiser Domitian eine freimütige Rede hielt und dann verschwand¹²⁶⁸.

Von christlichen Lehren ist dem Philosophen die Eschatologie besonders anstößig. Es sei unsinnig, daß diese Welt vergehe, und wenn schon der Teil unter dem Monde wegen seiner Veränderlichkeit der Zerstörung anheimfallen sollte, so sei es doch undenkbar, daß der herrliche Himmel dazu bestimmt sei, eingeschmolzen zu werden¹²⁶⁹. Die Lehre von der Alleinherrschaft Gottes sei an sich richtig, aber die Einheit oder Monarchie Gottes schließe die Existenz mehrerer Götter nicht aus, Gott sei vielmehr nur dann Monarch, wenn er über viele Götter herrsche. Übrigens sei das Christentum selbst polytheistisch; ob man die geistigen Wesen neben Gott Götter oder Engel nenne, sei doch nur ein Wortunterschied; auch das A.T. kenne eine Vielheit von Göttern¹²⁷⁰. Von dem Lehrgebäude des Origenes nimmt er nicht Notiz. Die Vorwürfe, welche die Christen gegen den Polytheismus erhoben, seien nicht berechtigt, und die Christen könnten nicht beweisen, daß sie eine bes-

sere Lehre hätten. Neben dem guten Gott gibt es trügerische Dämonen; wie Kelsos, kennzeichnet Porphyrios sie durch die grausame Freude an blutigen Opfern¹²⁷¹. Freilich wäre es schön, wenn die Welt dem Einflusse der Dämonen entrückt werden könnte, wenn ein Weltheiland mit einem Male die Herrschaft der Dämonen zurückdrängte; aber der Heiland der Christen ist nicht das, was die Christen von ihm glauben, und bietet dem, der befreit werden will, keine Sicherheit¹²⁷². Er mag ein Gerechter und ein Heiliger gewesen sein, aber er war kein Gewaltiger. — Porphyrios scheut sich nicht, die Verunstaltung des heidnischen Kultes durch blutige Opfer auf grausame Dämonen zurückzuführen. Weil er auch das Heidentum für verderbt ansieht, klingt seine Polemik gegen das Christentum nicht in eine Apologetik des Heidentums aus. Ihm ist keine der großen Religionen ganz sympathisch, am ehesten noch das Judentum, das er vielleicht wie Numenios mit den Augen Philons sieht; er bleibt aber beim Hellenismus, weil dieser wenigstens die Lehre eines anfang- und endlosen Hervorganges der Schöpfung verträgt, und seine Mythologie der philosophischen Deutung und der reinen Spekulation freien Spielraum gestattet. — Seine Kritik des Heidentums richtet sich im besonderen gegen die ägyptische Religion, setzt also die Diskussion fort, die Philostratos in seinem Roman den Apollonios mit dem Ägypter führen läßt, — wie diese der Nachklang einer auf der Tagesordnung stehenden Auseinandersetzung zwischen den Religionen des spätantiken Synkretismus, — doch gilt vieles in diesem Zusammenhang Gesagte und Gefragte auch vom Hellenismus. Daß es Götter gibt, ist ihm gewiß. Aber wie will man, so fragt er den ägyptischen Priester Anebo, die einzelnen Götter voneinander unterscheiden? Durch ihre Taten oder Leiden oder Eigenschaften, oder gar durch ihre Zuordnung zu verschiedenen Körpern? Wie ist aber die räumliche Abgrenzung mit der unendlichen Macht der Götter vereinbar und wie könnten sie eine Einheit bilden, wenn sie räumlich geschieden wären? Sind die Götter affektlos oder Affekten zugänglich? Denn wenn sie affektlos sind, scheint ihre Anrufung vergeblich¹²⁷³. Unklar ist ferner die Unterscheidung zwischen den unsichtbaren unkörperlichen Göttern und den körperhaften Dämonen — denn Sonne und Mond sind doch

Götter, gleichwohl sichtbar, — sowie die Unterscheidung der Dämonen von den Heroen. Wie kann man die Erscheinung eines Gottes von der eines Engels oder Dämons unterscheiden? Denn alle prahlen in gleicher Weise¹²⁷⁴. Die ägyptischen Mythen vom Schicksal der Sonne sind sinnlos und lassen sich nicht durch allegorische Deutung retten, denn sie bezeichnen ja sichtbare Vorgänge und brauchen keine Allegorie. Möglicherweise sind das alles Erfindungen eines Gauklers¹²⁷⁵. Auf mehr abstrakte und wesentliche Dinge übergehend, fragt er: Was halten die Ägypter für das Erste, den Nus oder etwas über dem Nus? Dieses allein oder mit anderen? Ist es körperlich oder unkörperlich? Ist es ident mit dem Demiurgen oder früher als der Demiurg? Ist alles aus Einem oder aus Vielem? Ist die Materie etwas Ursprüngliches oder ein Erzeugnis¹²⁷⁶? Wie man aus diesen Fragen ersieht, interessieren den Porphyrios in der heidnischen Mythologie die Probleme der neuplatonischen Metaphysik; ihr entlehnt er die Begriffe, unter welche eingeordnet eine Mythologie noch einen Sinn geben könnte. Ausführlich zählt Porphyry die Fragen auf, die sich an die Vorgänge der Prophetie, der Mantik, des Enthusiasmus knüpfen. Woher stammt die Mantik? Von Gott, von den Engeln oder den Dämonen, oder aus Zuständen der Seele? Oder gibt es gemischte „Hypostasen“ aus Seelenkräften und göttlicher Inspiration? Daß ein Leidenszustand der Seele daran beteiligt sei, folgert Porphyrios aus der Trübung des sinnlichen Bewußtseins, weshalb jüngere, schwächere Menschen dazu besonders geeignet seien. Auch in Ekstase und in ähnlichen krankhaften Zuständen kommt Prophetie vor¹²⁷⁷. Endlich ist zur Erklärung der Prophetie der allgemeine sympathetische Zusammenhang der Welt in Betracht zu ziehen (vgl. S. 90 f.), dessen Wirkung durch künstliche Mittel erhöht werden könne¹²⁷⁸. Es mag auch trügerische Dämonen geben¹²⁷⁹, die den Menschen täuschen, endlich betrügerische Menschen¹²⁸⁰. Wenn in der Mantik höhere Wesen wirken, so ist befremdlich, daß sie sich als die Mächtigeren von den schwächeren Menschen befehlen lassen¹²⁸¹. — Eine andere Gruppe von Fragen beschäftigt sich mit dem Schicksal. Wie wird jedem sein Dämon, sein Schicksal zuteil? Ist der Dämon ein eigenes Wesen oder nicht? Gibt es nur einen Dämon für jeden Menschen, oder einen für die

Seele, einen für den Leib, oder noch mehrere, nämlich verschiedene für die einzelnen Teile, Funktionen und Eigenschaften des Menschen? Es ist unmöglich, eine sichere Wissenschaft von dem mit der Geburtsstunde festgelegten Menschenschicksale zu erlangen; das geben auch die Astrologen zu. Und wenn es möglich wäre, wäre es ein Glück¹²⁸²? Vielleicht ist der eigene Dämon nur ein Teil der Seele und derjenige glücklich (*εὐδαίμων*), der einen weisen Geist hat¹²⁸³. Ob nicht die Mantik betreibende Seele sich aus nichtigen Anlässen Großartiges erdichtet? Es gibt vielleicht noch eine andere Methode, die Zukunft zu wissen, als die Mantik, doch trägt am Ende diese Erkenntnis gar nicht zur Glückseligkeit bei. Es fällt auf, daß diejenigen, die mit höheren Wesen Berührung zu haben vorgeben, ihren Kontakt zu läppischen Anfragen benutzen. Nach der wahren Glückseligkeit fragen sie nicht. Das erregt den Verdacht, daß nicht ein guter Gott dahinter stecke, sondern ein trügerischer Geist oder bloßer Betrug. Die Glückseligkeit zu erreichen ist der tiefe Wunsch der Philosophie; leider herrscht darüber unter den Griechen arger Wortstreit¹²⁸⁴.

b) J a m b l i c h o s

Den Bedenken des Porphyrios antwortete entweder J a m b l i c h selbst oder einer seiner Schüler in einer Schrift über die Mysterien der Ägypter so ausführlich, daß diese Abhandlung zu einer Art von systematischer Darstellung der heidnischen Religion geworden ist. Die Schrift gibt sich als Beantwortung der Fragen des Porphyrios durch einen ägyptischen Priester. Der Gedankengang schließt sich nicht genau dem der Fragen an, das theologische Hauptproblem nach dem ersten Prinzip wird erst im 7. und 8. Buch abgehandelt, über die Opfer an zwei Stellen gesprochen, im 1. und dann ausführlicher im 5. und 6. Buche. Die Hauptsache bilden Untersuchungen über den Unterschied der Götter, der Dämonen und Heroen (im 2. Buche), über die Mantik (im 3. und 4. Buche), über das Schicksal und die Bestimmung des Menschen im 8., 9. und 10. Buche. Es seien zuerst die Lehren von den göttlichen Wesen, dann die von der Mantik, sodann die vom Kult, endlich die von der Bestimmung des Menschen vorgetragen.

Einleitend rühmt der Verfasser das Alter und die Vorbildlichkeit der ägyptischen Kultur, ordnet die Fragen und gibt als Quelle der Beantwortung die ägyptische und chaldäische Theologie und die Hermetischen Schriften für die einzelnen Probleme, das Zeugnis der Seele für den Glauben an das Göttliche im allgemeinen an. Die Idee von den Göttern ist seit Ewigkeit der Seele eingepflanzt und wird dem Geiste durch unmittelbare Erfassung, ohne Schluß, klar¹²⁸⁵. Die erste Eigenschaft des Göttlichen ist die Güte, die in zwei Arten erscheint, jenseits der Wesenheit und in der Wesenheit oder dem Sein, die zweite Eigenschaft der Zug zur Einheit¹²⁸⁶. Es gibt verschiedene Abstufungen des Göttlichen, aber keine gattungsmäßige Verschiedenheit¹²⁸⁷. Zu verwerfen ist die naturalistische Einteilung nach den Elementen, denn es werden zwar die tieferen Wesen nach den höheren geformt, aber nicht umgekehrt¹²⁸⁸. Was die ägyptische Theologie im besonderen betrifft, so zeigt sie das Wirken Gottes in geheimnisvollen Bildern an, wie auch die Natur die geheimen Vorgänge in sinnlichen Bildern ausdrückt, so daß Kult und Natur in gleicher Weise Symbole des Göttlichen sind. Wegen ihres hohen Alters hat die Theologie der Ägypter sowie die der Chaldäer den Vorzug vor den religiösen Lehren anderer Völker. Die göttlichen Namen dieser Sprachen sind wegen ihres Alters dem Wesen, das sie ausdrücken, ähnlicher; mit Recht führen darum die Ägypter die Gespräche mit den Göttern in einer heiligen Sprache. Es ist irrig zu glauben, daß es auf den Klang nicht ankomme, sondern nur auf die Bedeutung, denn die Sprache beruht nicht auf Übereinkunft, sondern auf der Natur des Seienden. Die Barbaren haben das Ursprüngliche länger bewahrt und unterscheiden sich durch ihre konservative Gesinnung vorteilhaft von der Flatterhaftigkeit der Griechen¹²⁸⁹. In Hinsicht auf das erste Prinzip stimmen die ägyptischen Schriften nicht überein, weil es so viele Kräfte und Hypostasen gibt, daß die verschiedenen Theologen sie verschieden geordnet haben. (Hier könnte man im Sinne Jamblichs die Bemerkung einschalten, daß sich daraus die Notwendigkeit einer spekulativen Theologie ergebe, die, wie Jamblich es unternimmt, Ordnung in die überlieferten Wesenheiten bringt.)

Als gemeinsamen Gedanken muß man festhalten, daß

Ein Gott vor allem ist, das ungeteilte Eine, aller Dinge Anfang, Mitte und Ziel, und daß aus diesem ein anderer Gott hervorgeht, Hermes oder Demiurgos¹²⁹⁰, das geteilte Sein (dem Logos oder Nus der philosophischen Überlieferung entsprechend; wie man sieht, wird der metaphysische Oberbau im exoterischen Gebrauche vereinfacht, ähnlich wie es die Gnostiker gelegentlich taten). An den zweiten Gott schließen sich die in die Welt hereinwirkenden Götter an¹²⁹¹, die demnach zur Region der Seele gehören. Die göttliche Vorsehung ist natürlich nicht räumlich eingeschränkt, sondern alles durchdringend, auch sind die göttlichen Wesen nicht affizierbar. Wenn bei den Opfern manches geschieht, als ob die Götter beeinflusbar wären, so hat einiges davon einen geheimnisvollen Grund, anderes ist seit Ewigkeit den Göttern geweiht, anderes drückt durch Symbole das Unsichtbare aus¹²⁹². Doch gibt der Verfasser später selbst zu, daß die bei den Ägyptern üblichen Drohungen gegen die Götter eigentlich überflüssig seien und daß die chaldäische Religion, in der sie vermieden würden, höher stehe¹²⁹³. Auch das Anstößige beim Kult hat Sinn. Der Phallus deutet auf die Schöpferkraft der Natur, obszöne Reden auf die vom Schönen noch nicht gestaltete Häßlichkeit der Materie; außerdem dienen sie wie die Tragödie und Komödie zur Befreiung von Affekten, welche durch Stauung um so stärker werden, aber die Seele erleichtern, wenn sie ausfließen können¹²⁹⁴. Es gibt sichtbare und unsichtbare Götter: die sichtbaren, wie Sonne und Mond, werden von den intelligiblen Vorbildern erzeugt; das erzeugte Abbild aber bleibt fest im erzeugenden Urbild, so wie das Einzelne in dem unräumlichen und räumlich nicht teilbaren Allgemeinen real enthalten ist und die zweiten Wesen überhaupt mit dem ersten Wesen, von dem sie ihr Sein und ihre Macht empfangen, unlöslich verbunden bleiben. Wenn Dinge verschiedenen Wesens, wie z. B. Leib und Seele, in der tieferen Sphäre zusammengefügt werden, so ist ihre Verbindung erworben und verlierbar; je höher wir aber hinauf steigen, um so mehr finden wir die Vereinigungen innig und in sich selbst die Verschiedenheit und die Menge einschließend¹²⁹⁵. Der Unterschied zwischen Göttern und Dämonen liegt darin, daß die Götter, ob sichtbar oder unsichtbar, die ganze Welt beherrschen, die an der Natur

haftenden Dämonen nur Teile der Welt¹²⁹⁶. Noch geringer ist die Macht der Heroen, sie haben sich nur um die Seelen zu kümmern. Am unteren Ende der göttlichen Ordnungen stehen die einzelnen Seelen. Die Seele kann sich allem anpassen, dem sie will, kann auch zum Range der höheren Engel aufsteigen, enthält alle möglichen Mächte, Formen und Wesenheiten in sich, ist aber tatsächlich doch zu einem ganz bestimmten Einzelwesen determiniert¹²⁹⁷. — Ausführlich beschäftigt sich der Verfasser mit der Mantik. Es gibt Mantik im Traumzustande, die sich dem Verhalten der körperfreien Seele zu den Ideen nähert, wie die Träume im Asklepiosheiligtume¹²⁹⁸, und solche im Wachzustande; auch in diesem Falle aber schwindet das Bewußtsein, wenn Gott die Seele ergreift, weshalb die Ergriffenen gegen körperliche Schmerzen unempfindlich sind¹²⁹⁹. Es gibt verschiedene Grade der Ergriffenheit. Manchmal ist der Mensch ganz Eigentum Gottes, manchmal vereinigt er seine Kraft mit der göttlichen. Auch nach der Beschaffenheit des göttlichen Wesens sind die Enthusiasmen verschieden; der Mensch kann die niederste göttliche Kraft an sich ziehen (also eine Kraft aus der seelischen Region) oder die mittlere (aus dem Reiche des Logos) oder die höchste (aus dem Reiche des Einen). Bisweilen findet bloße Anwesenheit statt, bisweilen Gemeinschaft, bisweilen eine Vereinigung aller Arten des Enthusiasmus. Ferner kann die Seele allein die Vereinigung mit dem Göttlichen genießen oder der Körper oder das gesamte Lebewesen. Aus dieser Mannigfaltigkeit erklärt der Verfasser die verschiedenen Äußerungen der Ergriffenheit¹³⁰⁰. (Die Aufzählung enthält alle die Möglichkeiten, die auf christlicher Seite bei Gelegenheit der christologischen Frage erörtert worden sind und einige darüber hinaus. Die orthodoxe Christologie wäre in diesem Schema die Vereinigung von Menschheit und Gottheit als eine dauernde, Leib und Seele ergreifende Gemeinschaft zwischen dem Menschen und einem göttlichen Wesen der zweiten Region, doch so, daß dieses Wesen, der Logos, das einzige seines Bereiches und zugleich wesenseins mit dem ersten Gotte ist.) Darauf bespricht der Verfasser die Mantik durch Orakel, deren Mannigfaltigkeit von der Natur der befragten Götter abhängt; die Mantik durch Phantasie, die verschieden ist je nach der Methode der

Anregung: durch Finsternis, Tränke, Lieder, Gewässer; die Arten der künstlichen Mantik aus Eingeweiden, Vögeln, Sternen, die darauf beruht, daß die Götter durch die ihnen dienende Natur Zeichen geben oder die Dämonen die Erscheinungen so leiten, wie es den Göttern gefällt¹³⁰¹. Es gibt auch ungelehrte und voreilige Methoden, durch welche die Menschen sich mit bösen Geistern in Verbindung setzen¹³⁰². Ebenso ist denkbar, daß, wenn böse Menschen sich in das Heilige drängen, nicht die Götter, sondern böse und betrügerische Geister sich ihrer bemächtigen. Alle Arten der guten Mantik beruhen auf dem allgegenwärtigen Willen der Götter, und es ist irrig, zu glauben, daß sie, die doch schon da sind, erst herabsteigen¹³⁰³. Weder Werke der Seele, noch gemischte Hypostasen aus menschlicher Tätigkeit und göttlicher Inspiration, noch der sympathetische Zusammenhang des Weltganzen sind die eigentliche Ursache der Mantik¹³⁰⁴. Zwar haben alle Teile der Natur mehr oder minder deutliche Abbilder der göttlichen Mantik, aber diese selbst geht über die Natur hinaus¹³⁰⁵. Scharf wendet sich der Verfasser gegen die Weissagung mit Hilfe von Götterbildern. Solche Menschenwerke sind natürlich schwächer als der Mensch selbst. Man soll zur Verteidigung der Götterbilder nicht sagen, sie entstünden durch die Macht des Demiurgen, denn diese schafft Wesenheiten, nicht Idole. So wie die Naturkräfte tiefer stehen als die göttlichen, so ist die menschliche Plastik, die verschiedene Teile der Materie und die Kräfte zusammenfügt, tief unter der Natur, denn die Natur schafft ihre Werke in einem und vollendet alles durch einfache, nicht zusammengesetzte Akte¹³⁰⁶, — eine schöne Kennzeichnung des Wirkens der Natur. (Wir blicken hier offenbar in eine Auseinandersetzung innerhalb des Heidentums selbst zwischen seinen orientalischen und seinen hellenistischen Vertretern. Jamblichos steht auf Seite des mehr bilderfeindlichen Orients, wie z. T. das ältere Christentum und noch später der Islam.) Warum gehorchen aber die Götter den Befehlen der Menschen? Es gibt zwei Arten von Geistern, urteilsfähige und rohe: an die zweite Art wenden sich die Befehle des Priesters: wenn bisweilen auch höhere Geister gebieterisch angerufen werden, so kann dies deshalb geschehen, weil der Götterdiener Träger himmlischer Autorität ist und

beim richtigen Opfer sich mit dem Gotte völlig vereint¹³⁰⁷. — Den Opferkult, der dem Porphyrios wegen des vergossenen Tierblutes unrein erscheint, rechtfertigt der Verfasser durch den allgemeinen Gedanken, daß beim Opfer die Liebe Gottes zu seinen Werken zum Ausdruck komme und deshalb das Opfer an Gott völlig hingegeben werden solle; nicht die Gier der Götter nach Blut, auch nicht der sympathetische Zusammenhang aller Teile des Weltalls sind Ursache und Sinn des Opfers¹³⁰⁸. Außerdem entsprechen die Arten des Opfers sowohl den Ordnungen der Götter, von denen einige materiell, andere immateriell sind, wie auch den Zuständen des Menschen. Materiellen Göttern und für das körperliche Wohl sollen materielle Opfer dargebracht werden. Den unkörperlichen Göttern und den unkörperlichen reinen Seelen ist ein rein geistiger Kult angemessen. Solange wir aber in dieser Welt sind und aus den Elementen des Kosmos bestehen, dürfen wir die weltliche Anordnung nicht überschreiten¹³⁰⁹. Zwar mag ein Frommer, der Berührung erlangt hat mit überweltlichen Göttern, was sehr selten vorkommt, auch im Gottesdienst über die Materie hinausgehen, aber das Außergewöhnliche läßt sich nicht als allgemeine Regel aufstellen¹³¹⁰. Übrigens kann die vom Schöpfer gemachte Materie auch gewisse Vollkommenheiten empfangen haben, die sie besonders befähigen, Göttliches aufzunehmen: es mag ausgewählte, den Göttern geheiligte Stoffe zur Errichtung der Tempel, zu Statuen, zur Ausübung der Opfer geben¹³¹¹. So erklärt es sich, daß die Götter namentlich in Ägypten gewisse Tiere und Pflanzen lieben und überall der Mensch ihnen heilig ist¹³¹². (Also nicht allen Bilderdienst verabscheut der syrische Theologe, sondern lediglich den der Griechen, weil die griechische Bildhauerei selbstherrlich und stolz in der schönen Form allen Wert erblickt und die Auswahl und Behandlung des Stoffes als eine lediglich technische Frage behandelt, während die ägyptische Bildhauerei einführend in den Stoff dringt und ihn mit besonderen Kräften ausgestattet empfindet.) — Der Wille des Menschen ist frei vom Zwange des Schicksales. Nach Hermes gibt es im Menschen zwei Seelen; die höhere befreit die niedere vom Fatum¹³¹³. Nicht von den Göttern geht das Schicksal aus, sondern von den kosmischen Kräften, die von den Göttern

herabfließen, doch lösen die überweltlichen Mächte aus der Gewalt der kosmischen¹³¹⁴. Über den der Seele zugesellten Dämon gibt es eine theurgische und eine astrologische Lehre, die letztere enthält nur einen Teil der Wahrheit: der Dämon stammt nicht nur aus den Sternen, sondern geht vom ganzen Weltall, auch von der höheren Welt, aus und besteht als Vorbild schon vor dem Abstieg der Seele in den Leib¹³¹⁵. Wenn die Seele ihn erwählt, ist er gleich da, bindet die Seele an den Leib und lenkt alle ihre Erwägungen und Entschlüsse¹³¹⁶. Es gibt für jeden Menschen nur einen Dämon, der allen Teilen des Menschen und allen seinen Tätigkeiten vorsteht: er ist nicht ident mit dem Nus im Menschen. Einige Dämonen sind wohlthätig, andere schädlich. Es gibt auch einen allen Menschen gemeinsamen Dämon („Genius der Gattung“), der jedem einzelnen seinen besonderen Dämon zuteilt¹³¹⁷. Der Weg zur Seligkeit geht nur durch die altertümliche Religion des Ostens (d. h. nicht durch die vielfach geteilte Philosophie der Griechen). Ihre Hüter sind die ägyptischen Priester¹³¹⁸. Es gibt zwei Güter: das absolute Gut, Gott selbst, und das Gut für uns, die Vereinigung mit Gott. Die unsterbliche Seele ist von der göttlichen Schau herabgesunken, sie wird nur glücklich, wenn sie in den früheren Zustand zurückkehren kann¹³¹⁹.

c) Sallustios und Julianos

Als Gegenstück zu dieser vom Geist des Ostens umhauchten Theologie und zugleich, damit auch die sogenannte pergamenische Schule zu Worte komme, sei der Inhalt der Schrift des Sallust (oder vielleicht eines Exzerptes aus einer Schrift dieses Theologen) über die Welt und die Götter mitgeteilt. Sie ist ein vom dialektischen Ballast befreiter und kurz gefaßter Katechismus der neuplatonischen Staatsreligion. Neben der Schrift über die Religion der Ägypter erscheint sie wie eine Rückkehr zum Hellenismus. — Vor aller Diskussion über einzelne theologische Lehren muß man beim Zuhörer oder Leser als unerläßliche Voraussetzung, ohne welche eine Erörterung zwecklos ist, gewisse Annahmen über Gott vorfinden, nämlich den Glauben an Gottes vollkommene Güte, Leidlosigkeit, Unveränderlichkeit und Unräumlichkeit¹³²⁰. Das

Zweite, was man sich vergegenwärtigen muß, ist der mythische oder symbolische Charakter aller Aussagen über das Göttliche. Gott selbst ist unfassbar, aber alles deutet auf ihn hin, ist ihm ähnlich, so daß man sogar sagen kann, die in Raum und Zeit erscheinende Welt sei ein einziger großer Mythos von Gott und den aus ihm hervorgehenden unsichtbaren, geistigen und seelischen Kräften. Es haben denn auch die Dichter und göttlich angehauchten Denker die besten Mythen gebraucht. Der mythische Charakter der religiösen Unterweisung muß gewahrt bleiben. Die vollkommene Enthüllung der göttlichen Dinge bewirkt bei Unweisen Geringschätzung, bei Tüchtigen Nachlässigkeit, die mythische Verhüllung bewahrt die einen vor Verachtung, treibt die anderen beständig zum Philosophieren¹³²¹. — Es gibt fünf Arten von Mythen: theologische, physikalische, psychische, hylische und gemischte. Wenn erzählt wird, wie Kronos seine Kinder verschlingt, so bedeutet dies in theologischem Sinne, daß der Nus sich auf sich selbst zurückwende, im physikalischen Sinne, daß die Teile der Zeit (die Kinder des Kronos oder Chronos) in Gott enthalten sind, in psychischem Sinne, daß die Gedanken der Seele, auch wenn sie sich auf anderes beziehen, doch in der Seele bleiben. Hylisch sind hauptsächlich die ägyptischen Mythen, welche durch Isis auf die Erde hindeuten, durch Osiris auf das Feuchte, durch Typhon auf die Hitze. So bedeutet auch Kronos zugleich das Wasser, Adonis die Früchte, Dionysos den Wein. Man soll nicht sagen, daß diese Stoffe Götter seien, außer man meint diesen Satz im übertragenen Sinne, sondern daß sie den Göttern geweiht sind. Gemischte Mythen sind z. B. der von Thetis' Hochzeit, der vom Urteil des Paris, von Attis. Der Zwie tracht stiftende goldene Apfel ist die aus Entgegengesetztem bestehende Welt, Paris die Seele, die nur das Schöne erblickt. In dem Attismythos ist die Göttermutter die belebende Gottheit, Attis der Demiurgos der werdenden und vergehenden Dinge, der Fluß Gallos die Milchstraße, von der der leidensfähige Leib herabsteigt; des Attis Liebe zur Nymphe soll auf die Zuneigung des Demiurgen zur unsteten Materie hinweisen, während seine Entmannung den Gedanken veranschaulicht, daß die Zeugung mit dem Hervorgang der materiellen Schöpfung ein Ende erreicht

hat: ταῦτα ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δ' αἰεὶ, — solches geschah niemals, aber es ist ewig¹³²².

Nachdem Sallust diese Vorbemerkungen vorausgeschickt hat, bespricht er sodann der Reihe nach die erste Ursache, den Geist, die Seelen, die Substanzen, das Verhältniß von Vorsehung, Verhängnis und Schicksal, die Tugend und ihr Gegenteil, die Staatsverfassungen, die Frage nach dem Ursprung des Übels. — Die erste Ursache ist das Eine, von dem alle Vielheit ausgeht, die Substanz, aus der alle Substanzen stammen, an Macht und Güte alles überragend. Sie ist mehr als Geist und Seele; wäre sie bloß Geist oder bloß Seele, dann bestünde auch alles Übrige nur aus einer dieser beiden Substanzen¹³²³. Die Götter werden eingeteilt in überweltliche und weltliche. Jene sind Schöpfer der Geister und der Seelen; diese bewirken teils, daß die Welt sei (Zeus, Poseidon, Hephaistos), teils beleben sie die Welt (Demeter, Hera, Artemis), andere bringen die Welt in Harmonie (Apollon, Aphrodite, Hermes), andere behüten sie (Hestia, Athena, Ares). In diesen Göttern sind andere enthalten, so Dionysos in Zeus, Asklepios in Apollon, die Charitinnen in Aphrodite. Doch lassen sich die kosmischen Götter auch nach Elementen oder nach Gestirnen ordnen. Die Gestalt der Gestirne ist die Kugel, ihre Bewegung kreisförmig¹³²⁴. Die Welt ist unentstanden und unvergänglich, dieses, weil sie nicht besser und nicht schlechter werden kann, jenes, weil sie dieses ist. Sie ist ein Werk der Güte und Gottes Güte ist ewig¹³²⁵. Der Geist (Nus) steht zwischen der Usia, dem ersten Wesen, und der Seele und schafft die Seelen, die wieder teils vernünftig und unsterblich, teils unvernünftig und sterblich sind. Die Denkseele ist unsterblich, weil sie die Götter erkennt¹³²⁶. Daß es Vorsehung gibt, beweist die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt. Verhängnis ist die Verkettung der körperlichen Ursachen. Ungerechtigkeit darf man dem Verhängnis nicht zuschreiben; alles geschieht so, wie es für das Ganze der Natur gut ist, freilich verändert eine schwächere Natur bisweilen die Wirkungen des Verhängnisses zum Üblen: so ist für Geschöpfe mit schwachen Augen das Sonnenlicht verderblich. Schicksal (Tyche, Zufall) ist jene zum Guten wirkende Gewalt der Götter, die Unerwartetes hervorbringt. Sie herrscht unterhalb des Mondes; in den höheren Regionen

der Sternenwelt gibt es keine Überraschungen¹³²⁷. Mit Platon unterscheidet Sallust vier Haupttugenden: Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit, denen vier Hauptlaster entgegengesetzt sind¹³²⁸. Die Dreigliederung der Seele in den erkennenden, den zornmütigen und den begehrenden Teil gibt die Grundlage für die Einteilung der Verfassungen. Gelungene Verfassungen sind in absteigender Reihe das Königtum, in welchem die Vernunft herrscht, die Aristokratie, in der Vernunft und Tapferkeit regieren, die Timokratie, in welcher die Ehrbegierde als Triebkraft hinzukommt. Mißraten sind in der Reihenfolge vom größten zu geringerem Übel die Tyrannis, die Oligarchie und die Demokratie. Sie alle beruhen auf der Herrschaft der Begierde¹³²⁹. Mit dem Übel wird Sallust so fertig, daß er es aus der Welt hinwegdisputiert: es ist ein Nichts, die Abwesenheit des Guten. Es kann weder unter den Göttern, noch unter den Seelen, noch in den Körpern sein, — ist also nirgends. Sallust will damit sagen, daß das Übel in keinem Bereiche als eigene Substanz sich findet. Psychologisch richtig ist die allerdings nicht neue Bemerkung, daß der Böse mit seiner Tat etwas Gutes sucht. Das sittlich Böse ist demnach ein Irrtum; es gibt aber göttliche Hilfsmittel, den Irrtum zu heilen¹³³⁰. Zum Schlusse kommt Sallust noch einmal auf eine wichtige Unterscheidungslehre gegenüber dem Christentume zurück, auf die Anfangs- und Endlosigkeit der Welt. Es gibt drei Arten des Entstehens, durch Kunst, durch Natur, durch Tätigkeit. Durch Kunst kann die Welt nicht entstanden sein, weil die Kunst nur Form, nicht Stoff hervorbringt, durch Natur nicht, weil sonst die Welt von gleichem Wesen sein müßte wie die Götter, also unkörperlich; somit bleibt nur übrig, daß die Welt durch die Tätigkeit der Götter geworden ist. Weil diese Tätigkeit ebenso ewig ist wie die Götter selbst, darum geht die Welt ewig aus ihnen hervor¹³³¹. Diese Argumentation scheint den Einfluß der christlichen Dogmatik zu zeigen und im Hinblick auf sie die Plotinische Emanationslehre zu korrigieren. Auf dem Gedanken, daß bei natürlichem Hervorgehen, bei der Emanation, das Hervorgebrachte von gleicher Natur oder Substanz sei wie das Hervorbringende, beruht das christliche Dogma von der Homousie. Nachdem dieses Dogma formuliert war, konnte es auch der

Aufmerksamkeit heidnischer Theologen nicht mehr entgehen. Wenn aber durch Emanation nur Gleich-Wesenhaftes hervorgebracht wird, kann die Welt nicht aus der Natur der Götter hervorfliessen. Aber auch von einer bloß demiurgischen, künstlerisch gestaltenden Tätigkeit der Götter will Sallust nichts wissen, weil sie, wie er sagt, nicht den Stoff hervorbringt, also in dualistischer Weise neben dem göttlichen Bildner eine ewige Materie voraussetzt. Das Hervorgehen der Welt aus der göttlichen Tätigkeit, wenn es gedacht ist in bewußtem Gegensatze zur demiurgischen Gestaltung und zur Emanation, ist Schöpfung. Von der christlichen Schöpfungslehre unterscheidet sich diese neuplatonische durch die Annahme der Anfang- und Endlosigkeit des Hervorgehens. Der christliche Neuplatoniker Boethius gab der neuplatonischen Argumentation nach und nahm gleichfalls eine anfang- und endlose Schöpfung an, nur nannte er, im Ausdruck und im Denken genauer als die Neuplatoniker und durch Augustins scharfe Unterscheidung des Veränderlich-Zeitlichen und des Ruhend-Ewigen belehrt, die anfang- und endlose Schöpfung nicht ewig. Als weiteres Argument fügt Sallust hinzu, daß die Welt unvergänglich sei, weil sie weder aus sich, noch von einem anderen zerstört werden könne¹³³². — Nicht, weil die Götter zornig oder milde wären, auch nicht, weil die Gottheit unserer bedürfte, sondern weil es in unserer Macht liegt, am Leben der Götter teilzunehmen oder nicht, müssen wir die Götter verehren; der Kult ist ein Mittel, uns mit den Göttern zu verbinden, indem er uns an die göttliche Natur und ihr Wirken erinnert. Die Tempel ahmen den Himmel nach, die Altäre die Erde, die Standbilder das Leben, die Gebete das Intellektuelle, die Opfertiere das unvernünftige Leben in uns, Pflanzen und Steine den Stoff¹³³³. Wenn nun die Welt vom göttlichen Wirken durchströmt ist, wie ist dann Gottlosigkeit möglich? Dadurch, daß nicht alle Teile in gleicher Weise das Göttliche aufnehmen. Auch ist Gottlosigkeit bisweilen eine Strafe für das frühere Leben¹³³⁴. Die Sünder werden nämlich nicht immer sogleich bestraft, sowohl weil der Würde der Götter die Langmut angemessen ist, als auch, weil sonst die reine Tugend, die Liebe zum Guten um des Guten willen, nicht vorkäme, sondern die Rechtschaffenheit nur aus Furcht vor der unmittelbar einsetzenden

Vergeltung des Unrechtes geübt würde. Sicher ist dem Sünder die Strafe nach dem Tode¹³³⁵. Zwischen den beiden Antworten auf die Frage, ob strafwürdige Seelen auch durch Tierleiber wandern müssen, sucht Sallust zu vermitteln, indem er sagt, gewisse Seelen folgten den Tierkörpern von außen, würden aber nicht in Tierseelen verwandelt. Auf eine Verschuldung im Vorleben weisen angeborene Gebrechen hin¹³³⁶. Die Tugend ist in diesem Leben selbst ihr Lohn und hat auch nach dem Tode Lohn zu erwarten¹³³⁷. — Wie man sieht, könnte die meisten vorgebrachten Gedanken auch ein gebildeter Christ zur Rechtfertigung des Christentums sagen. Die Gotteslehre gestaltet sich für den neuplatonischen Christen einfacher, weil er nicht die Aufgabe hat, eine solche Menge überlieferter Gestalten unterzubringen. Die Schwäche des neuplatonischen Standpunktes liegt in der großen Menge zu rechtfertigender Mythologie. Die vollkommene Enthüllung der Mythen würde nach Sallust die Religion zerstören, d. h. der Neuplatoniker sieht ein, daß die Mythen durchschaubar sind und die Wirkung einer solchen Durchschauung der Zerfall in nüchterne Erkenntnis wäre. Er ist in der Zwangslage, die Möglichkeit der Enthüllung zuzugeben, — sagt er doch selbst, welchen Sinn die Mythen haben, — aber zugleich die mythische Form festhalten zu müssen, obwohl sie bereits überflüssig geworden ist. Haltbar ist das seelische Gleichgewicht, das er für sich und die Eingeweihten erstrebt, nur, wenn sich in einer Seele mit der durch kulturgeschichtliche Bildung genährten Freude an reicher Überlieferung die kontemplative Freude am begrifflich konstruierten Weltenbau verbindet. Der Durchschnitt der Menschen lebt allerdings hauptsächlich für die Bedürfnisse des Tages und schätzt überliefertes Kulturgut gering, weil die Organe zu solcher Schätzung wenig ausgebildet sind; stärker, wenn auch gleichfalls nicht beherrschend ist das Bedürfnis, sich vom Aufbau der Welt ein Bild zu machen. Wohl aber würde die Aufmerksamkeit auch des Durchschnittsmenschen auf das Göttliche hingelenkt, wenn es sich im hellen Lichte der Geschichte offenbarte. Darin lag die Überlegenheit des Christentums, daß es auf eine Offenbarung hinweisen konnte, gegen deren Tatsächlichkeit sich vom Standpunkte der geltenden Weltansicht nichts Ernsthaftes ein-

wenden ließ. — So konnte ein Christ auch die allgemeinen Gedanken von der Berechtigung der Gottesverehrung durch sinnlich wahrnehmbare Zeichen durchaus billigen, wo es sich hingegen um die konkrete Form des Gottesdienstes handelte, mußte an Stelle der Erinnerung an das Walten der Götter im Kosmos die Erinnerung an das Walten Gottes in der Geschichte treten. — In ähnlichen Gedankengängen wie Sallust bewegt sich auch *Julianos* der Abtrünnige in seinen Reden über die griechischen Mythen: die Attislegende deutet er gerade so wie Sallust¹³³⁸, woraus sich schließen läßt, daß bei den um die Wiederherstellung der alten Religion Bemühten wenigstens die Tendenz zu einer Art von orthodoxer oder offizieller Deutung bestand. Dagegen findet sich in der vierten Rede ein Gedankengang, der, indem dort der historische Charakter der griechischen Religion und ihre daraus hervorgehende Überlegenheit erwogen wird, den Eindruck eines Versuches macht, nach Analogie der christlichen Offenbarungsgeschichte auch unter den Heiden eine Geschichte der Offenbarung nachzuweisen. Offenbarungsgott ist Apollon, der Musenführer, der harmonische Ausgleicher. Überall hat er seine Orakel, seine Sendboten sind die griechischen Kolonisten, welche über die Erde die hellenische Bildung verbreiteten, um nach dem Plane der Vorsehung die Römerherrschaft vorzubereiten¹³³⁹. Daß das Römerreich eine Verwirklichung des Vernunftstaates sei, war ein längst geläufiger Gedanke. Neu ist die kirchliche Färbung.

D. DER SIEG DES CHRISTENTUMS

Die religiöse Diskussion endet mit dem Siege des Christentums. Wer überhaupt an Götter und Heroen und erleuchtete Seelen glaubt, an Offenbarungen und Wunder, der muß auch an die Möglichkeit einer Offenbarung durch Moses und die Propheten, durch Jesus Christus und seine Apostel glauben. Wer im Schicksal eine Fügung der Götter sieht und deshalb das römische Weltreich und seine herrschend gewordene formenreiche Religion als göttliches Werk anerkennt, dabei aber die Möglichkeit von Konflikten im Jenseits, von dem Ringen guter und böser Dämonen annimmt, der muß schließlich auch die Macht der Vorsehung in der Widerstandskraft und im

Siege des Christentums anerkennen und mit der Möglichkeit rechnen, daß nach einem göttlichen Plane nun die im Christentum wirksamen Kräfte an der Reihe seien, die geistigen Wesen, die vorher wirkten, zu überwinden. Die neuplatonische Theologie kann wegen ihrer Abstraktheit, ohne sich selbst aufzugeben, auf verschiedene positive Religionen angewendet werden. Es ist daher sinnvoll, daß sie — mit gewissen Modifikationen — zum Ausbau der christlichen Theologie benützt wurde. Dies geschah in drei Phasen: zuerst im 3. Jahrhundert durch Origenes in einer dem gleichzeitigen älteren Neuplatonismus ziemlich ähnlichen Form, nämlich unter Beibehaltung von absteigenden, an Kraft und Würde abnehmenden Hypostasen oder Emanationen und unter Beibehaltung der Lehre von der Endlosigkeit des Weltprozesses, dann im 4. Jahrhundert zur Fixierung des Trinitätsdogmas, der Lehre von der Homousie, welche sich vom Neuplatonismus wohl stark dadurch unterscheidet, daß sie die drei Hypostasen, die durch Emanation miteinander zusammenhängen, nicht absteigend anordnet, sondern an Macht und Würde auf gleicher Höhe annimmt und von ihnen durch einen Abgrund alle durch Schöpfung aus Gott hervorgehenden Wesen trennt, aber ein neuplatonisches Dogma und neuplatonische Ausdrucksmittel dazu verwendet, um die reale Einheit Gottes mit der Dreiheit der Hypostasen oder Personen zusammenzudenken: es ist neuplatonische Lehre, daß die höhere Einheit, die Einheit des Wesens, ungeteilt in der Vielheit der in ihr enthaltenen Wesenheiten oder Hypostasen sich erhalte; und wenn griechische Theologen sich gegen jede Verminderung der menschlichen Natur im Erlöser wehrten, weil nur dann, wenn die Gottheit sich mit der vollen Menschennatur verbunden habe, die einzelnen Menschen an der Erlösung, an der Verbindung mit Gott und an der Vergottung Anteil hätten, so ist dieser Gedankengang nur unter der neuplatonischen Voraussetzung überzeugend, daß in ähnlicher Weise, wie die göttliche Natur eine die göttlichen Personen verbindende reale Einheit ist, so auch die menschliche Natur eine die einzelnen Menschen verbindende reale Einheit sei. Die dritte Phase des Einströmens neuplatonischer Gedanken ist die mystische Theologie der Pseudo-Dionysios. Es konnten aber die Vorstellungen und Ausdrucksmittel dieser Philosophie

zum Ausbau der christlichen Glaubenslehre verwendet werden, weil im Evangelium und in den Paulusbriefen selbst dazu der Anlaß vorlag. Denn die Parabel, daß der Erlöser der Weinstock, seine Gläubigen die Reben seien, das von Paulus gebrauchte Bild, daß die Kirche ein Leib ist mit dem Haupte Christus, das hohepriesterliche Gebet, daß alle Eines sein mögen, wie Christus und der Vater Eines sind, erwecken die Vorstellung, daß es wenigstens innerhalb der religiösen Sphäre ein göttliches Leben als eine die Individuen übergreifende einheitliche Wirklichkeit gebe, eine Vorstellung, die unleugbare Ähnlichkeit mit dem Platonismus hat. Es wäre deshalb falsch, zu sagen, daß die christliche Theologie neuplatonisch sei, sie ist evangelisch; es ist aber richtig, daß wegen einer Verwandtschaft der Grundanschauung die neuplatonischen Formeln von den christlichen Theologen verwendet werden konnten. Größer als auf die Theologie ist der Einfluß des Neuplatonismus auf die christliche Philosophie; man kann nahezu sagen: diese ist neuplatonisch. Die für die Hochscholastik charakteristische Synthese von Platon und Aristoteles, und zwar in der Form, daß der Aristotelismus eingefügt wurde in die Platonische Konzeption der Welt und nicht umgekehrt, ist ebenso neuplatonisch wie die Formulierung und Lösung des metaphysischen Hauptproblems der mittelalterlichen Philosophie und vielleicht auch der neueren, des Universalienproblems. Mit dem Verhältnis von Platonismus und Aristotelismus, der Aristotelischen Kritik der Ideenlehre, durch welche die Neuplatoniker auf das Universalienproblem gestoßen werden mußten, und der neuplatonischen Lösung wollen wir uns zum Schlusse noch beschäftigen.

4. DAS UNIVERSALIENPROBLEM

Die überaus folgenreiche Vereinigung der Aristotelischen mit der neuplatonischen Lehre wurde von den Neuplatonikern vollzogen auf Grund des schon Platonischen, aber erst von den Neuplatonikern energisch verfochtenen Axiomes, daß das Geistige und logisch Höhere ungeteilt eines bleibe, auch wenn viele tiefere Wesenheiten an ihm teilnehmen: ein Platonisches Axiom leitete also die Synthese, der Platonismus blieb der herrschende Ge-

danke, der Aristotelismus wurde eingefügt. Es liegt dies in der Struktur der Gedanken selbst. Denn Platonismus ist die Lehre, daß es zu den in der zeitlichen und räumlichen Ordnung angetroffenen Gemeinsamkeiten oder Zusammenhängen metaphysische Zusammenhänge oder zeitlose Einheiten gebe, und dieser Gedanke wird bis zur Gewinnung einer höchsten Einheit durchgeführt. (Eine gute Darstellung des Platonischen Gedankenganges gibt Alexander von Aphrodisias¹³⁴⁰, ein Aristoteliker, aber dem Platonismus wohl gesinnt. Die Betrachtung der menschlichen Einzelwesen, sagt er, von deren jedem einzelnen das Mensch-Sein ausgesagt wird, führt zur Annahme des Menschen an sich, in dem die einzelnen Menschen alle enthalten sind; die Betrachtung der einzelnen Pferde führt analog zur Annahme eines Pferdes an sich oder der Idee des Pferdes; ähnlich steht es mit allen anderen Einzelwesen und den Arten, zu denen sie jeweils gehören. Ferner führen die Ideen vom Menschen und den verschiedenen Tieren, von denen sämtlich ausgesagt wird, daß sie Lebewesen seien, zum Lebewesen an sich, in welchem die Ideen der Arten ebenso enthalten sind wie die Individuen in der Artidee. Das Lebewesen an sich und alle leblosen Wesen sind vereinigt in der Substanz an sich. Schließlich muß man alle Substanzen und alle Relationen und Qualitäten, und was es sonst für Modifikationen des Seienden gibt, vereinigt denken in dem Einen.) Die Platonische Ideenlehre ist also die Lehre von der metaphysischen Wirklichkeit der geordneten Zusammenhänge. Die Aristotelische Formenlehre verkündet zwar auch die metaphysische Wirklichkeit von Zusammenhängen, geht aber nicht bis zur höchsten Einheit. Gegen große Verallgemeinerungen mißtrauisch, weil sie sich von dem Anschaulichen und der Erfahrung allzu weit entfernen, sucht Aristoteles auf einem mehr abgegrenzten, durch Anschauung und Erfahrung beherrschten Gebiete die Einheit des in der Zeit sich Entfaltenden zu begreifen, also die einheitlichen Lebensformen im Menschen, im Tiere, in der Pflanze, die einheitliche Entwicklung in den verschiedenen Formen der Gesellschaft, aber ohne diese Einheiten ihrerseits in Zusammenhang zu bringen. Aristoteles scheint aber nicht zu sehen, daß es schon eine unbeantwortbare Frage ist, wie es denn zugehe,

daß die Lebensform etwa des Pferdes sich von Generation zu Generation gleichmäßig entfalte, wenn es nicht etwas die Individuen und die Generationen Verbindendes, also eine die Individuen transzendierende, übergreifende, überräumliche und überzeitliche Idee gebe. Die Aristotelische Lehre ist eine Lehre von der metaphysischen Wirklichkeit der Zusammenhänge in kleinerem Ausmaß, die Platonische eine solche von der Realität der Zusammenhänge im weitesten Umfange; der Aristotelismus drängt zum Platonismus hin und hat in ihm Platz, aber nicht umgekehrt. Die Formenlehre ist ein Stück aus der Ideenlehre. Das Bestreben der Neuplatoniker, die Aristotelischen Lehren in den systematisch ausgebauten Platonismus einzufügen, ist demnach grundsätzlich gerechtfertigt.

Nun hat aber Aristoteles die Platonische Ideenlehre bekämpft, weil er die Möglichkeit der Synthese und die angedeutete Schwierigkeit seiner Formenlehre nicht sah. Die meisten neuplatonischen Kommentatoren dagegen gehen, um ihre Synthese aus der Überlieferung zu rechtfertigen, von der Voraussetzung aus, daß Aristoteles im Grunde dasselbe lehre wie Platon und sich dessen auch bewußt sei¹³⁴¹. Es trifft sich für sie günstig, daß Aristoteles bei seiner Kritik der Ideenlehre sich als einen Angehörigen der Schule einführt. Auch Alexander von Aphrodisias faßte solche Wendungen als Bekenntnis zum Platonismus auf und die meisten Neuplatoniker folgten ihm hierin bereitwillig. Die Kritik des Aristoteles mußten sie dann auffassen als einen Hinweis auf Schwierigkeiten, in der Absicht, zu ihrer Lösung aufzufordern, und in der Überzeugung, daß die Lösung innerhalb des Platonischen Systems möglich sei, oder als die Abweisung falscher Lösungen. Nicht den Platon selbst bekämpft Aristoteles, sagt der alexandrinische Neuplatoniker Asklepios, sondern den Platon, den der eine irrtümlich so, der andere so auffaßt¹³⁴². Aber der Ton der Aristotelischen Kritik ist so scharf, daß diese Auslegung nicht an allen Stellen haltbar ist. Das haben auch die Neuplatoniker herausgefühlt; derselbe Asklepios wendet sich bisweilen gegen Aristoteles, nicht als hätte er es mit einem die Schwierigkeiten aufzeigenden Freunde, sondern mit einem Gegner zu tun. Wir wollen die Aristotelische Kritik der Plato-

nischen Ideenlehre und ihre Behandlung durch den Neuplatonischen Scholiasten Asklepios näher betrachten, um zu sehen, auf Grund welcher Voraussetzungen der Neuplatoniker die Bedenken des Aristoteles zerstreut und in welcher Weise er die Ideenlehre mit der Aristotelischen Formenlehre verbindet.

Die Aristotelische Kritik richtet sich im Wesentlichen gegen drei Eigentümlichkeiten der Ideenlehre: 1. gegen die Methode der Gewinnung; 2. gegen die Trennung der Ideen von den Dingen; 3. gegen die Unbrauchbarkeit der Ideen zur Erklärung des Werdens. Was die Methode der Gewinnung betrifft, so bemerkt Aristoteles, daß einerseits die vorgebrachten Argumente nicht ausreichen, um die Existenz von Ideen zu beweisen, daß andererseits nach diesen Argumenten auch Ideen von solchen Gegenständen bestehen müßten, wovon die Platoniker sie nicht annehmen. Denn wenn man glaubt, daß überall, wo etwas Gemeinsames vorgefunden oder etwas Einheitliches als Ziel einer Tätigkeit gesetzt werde, eine Idee angenommen werden müsse, so sei das nicht zwingend; gesetzt aber, es wäre so, so müßte man auch von Negationen, vom Bösen, von Kunstprodukten, ferner sogar von Einzelwesen Ideen annehmen¹³⁴³ (insofern es auch von einem Einzelwesen einen vom Wechsel der Zeit unabhängigen Begriff gibt). Was ferner das Verhältnis der Ideen zu den Dingen betreffe, so führe ihre Trennung oder Transzendenz zu absurden Konsequenzen. Denn einmal vermehrten die Ideen so nur die Zahl der Gegenstände¹³⁴⁴, anstatt sie durch Zusammenfassung zu vermindern, auch leisteten sie nichts für die Erkenntnis der Dinge, denn sie seien angeblich das Wesen der Dinge, aber doch von diesen getrennt, so daß, wenn die Idee erkannt sei, nicht das Wesen in dem Dinge erkannt sei¹³⁴⁵; außerdem führe die Trennung der Ideen von den Dingen zu einem unendlich Regreß, denn wenn es zu jeder Gruppe ähnlicher Gegenstände eine Idee gebe, dann müsse es auch eine Idee geben, welche diese Idee und die Gruppe zusammenfasse, also zur Gruppe der einzelnen Menschen und zur Idee des Menschen einen dritten Menschen¹³⁴⁶ und so fort. Das Verhältnis der Ideen zu den Dingen sei also unklar; zu sagen, daß die Dinge Abbilder seien oder an den Ideen Anteil hätten, das seien leere Worte und dichterische

Metaphern¹³⁴⁷. Das letzte Bedenken richtet sich dagegen, daß die Ideen als getrennte, ewig ruhende Wesen die Veränderung in der Welt nicht hervorrufen können.

Es kommt indessen Klarheit in die Platonische Ideenlehre, wenn man, wie Platon im *Timaeus* tut, mit den Ideen von Naturgegenständen beginnt, von denen auch Aristoteles Formen annimmt, und von der im Dialog *Sophistes* angeführten Kategorientafel, in der unter den höchsten Begriffen auch das Nichtseiende erscheint, zunächst absieht. So antwortet denn auch Asklepios auf den ersten Einwand ungefähr folgendermaßen: Es ist richtig, daß die Methode der Gewinnung der Ideen, wie die Platoniker sie häufig darstellen, Mängel hat¹³⁴⁸. Nicht jede Art von begrifflicher Gemeinsamkeit führt auf eine Idee; Ideen gibt es nur von Naturgegenständen, nicht von Kunstgegenständen, deren Vorbilder bloß in der Seele des Künstlers bestehen, nicht vom Bösen, das zwar im Einzelnen vorkommt, aber nicht im Ganzen der Natur; wohl aber gibt es Ideen von den Eigenschaften und Relationen der natürlichen Gegenstände, nicht nur von ihren Substanzen¹³⁴⁹. Es gibt eben wesenhafte Eigenschaften, z. B. die Wärme des Feuers, welche nicht zufällige Beifügungen sind, sondern im Geiste des Demiurgen bestehen. Alles was zur Vollendung der Substanz gehört, gehört zur Substanz selbst. So gibt es auch Ideen von Relationen, wie es denn zu allem, was in der vielfältigen Welt der Sinne vorkommt, ewige Ursachen geben muß¹³⁵⁰.

Schränkt man die Ideenlehre auf Naturgegenstände und die an ihnen hängenden Eigenschaften und Relationen ein, so gibt man dem ersten Argument des Aristoteles einigermaßen nach, kann aber dann um so entschiedener dem zweiten Einwand Widerstand leisten, dem Argument der Trennung der Dinge von den Ideen. Aristoteles wendet sich gegen die Gleichnisse der Ähnlichkeit und der Teilnahme. Darauf ist zu erwidern, daß der Vorwurf der Trennung eigentlich nur das erste trifft, denn nur Gegenstände, zwischen denen Ähnlichkeit besteht, wie Urbild und Abbild, sind voneinander getrennt, aber nicht solche, zwischen denen Teilnahme stattfindet. Die Teilnahme aber ist nicht bloße dichterische Metapher; auch Aristoteles könnte das Verhältnis der überindividuellen Formen zu den Individuen nicht anders veranschaulichen

als durch Teilnahme. Die Dinge sind gar nicht von den Ideen getrennt, sondern ihnen immanent, in ihnen enthalten, doch nicht umgekehrt: so ist der Schnitt durch den Körper im Körper, aber nicht der Körper im Schnitt. Asklepios also hätte sagen sollen, daß die beiden Vorwürfe gegen die Teilnahme und gegen die Trennung einander widersprechen, daß der Gedanke der Teilnahme völlig richtig und die sogenannte Trennung ein Mißverständnis sei. Er spricht aber nicht so entschieden, weil auch die Neuplatoniker seit Amelios die im Nus bleibenden ewigen Ideen von den in den Dingen wirkenden Logoi begrifflich trennten, wenngleich diese Trennung gemäß dem öfters erwähnten neuplatonischen Axiom keine reale ist. Immerhin tritt Asklepios dem Vorwurf der Trennung nicht so entschieden entgegen und faßt ihn lediglich als gegen solche Platoniker gerichtet auf, welche die Ideen vom Nus trennen und außerhalb des Nus versetzen¹³⁵¹. Daß die Einführung der Ideen die Zahl der Naturgegenstände vermehre, leugnet er mit Recht glattweg. Denn das Sein der Ideen ist ein anderes als das der Einzeldinge, die Idee des Pferdes nicht ein neues Pferd zu den übrigen Pferden, sondern deren Zusammenfassung. Daß zwischen dem Menschen und seiner Idee zur Verbindung ein dritter Mensch angenommen werden müsse, weil überall, wo Ähnliches bemerkt werde, eine metaphysische Idee zu setzen sei, aus der die Ähnlichkeit stamme, weist Asklepios mit der Feststellung zurück, daß Ähnlichkeit wohl zwischen einzelnen Dingen bestehe, aber nicht zwischen diesen und der Idee¹³⁵². Gegen den Einwurf, daß die Idee, weil sie außerhalb des Dinges liege, nichts zur Erkenntnis der Dinge beitrage, bemerkt Asklepios mit Recht, daß die Voraussetzung falsch sei¹³⁵³.

Der dritte Einwand, daß die Ideen keine Bewegungsursachen seien, scheint zu Recht zu bestehen. Wenn Platon den Demiurgen einführt, der auf die Ideen hinblickend die Welt gestaltet, so deutet die Wahl einer mythischen Darstellungsweise darauf hin, daß die Begriffe nicht völlig geklärt sind. Die Ideen werden in diesem Mythos als über dem Demiurgen schwebend, also von ihm und von der Welt getrennt vorgestellt. Es wäre indessen möglich, den Demiurgen aufzufassen als die Gesamtheit der in den Ideen vorhandenen schöpferischen

Kräfte, als ihre Integration. Im Sophistes nämlich unterscheidet Platon an jeder Idee ihr begriffliches Wesen und ihre Dynamis, ihre wirkende Kraft; man könnte nun annehmen, daß er im Timaeus, wo er die Inhalte der Ideen zu einem einheitlichen Wesen, dem Autozoon, zusammenfaßt und die einzelnen Seelen in einer Weltseele vereinigt, die Wirkungskräfte der Ideen im Demiurgen konzentrierte, so daß die Ideen nicht außerhalb des schöpferischen Geistes lägen und deshalb der schöpferischen Macht nicht entbehrten. So fassen die Neuplatoniker das Verhältnis der Ideen zum schöpferischen Geist auf und können damit auch dem dritten Einwand des Aristoteles entgegenreten. In diesem Zusammenhange nun macht Asklepios eine Unterscheidung, die in weiterer Entwicklung zur scholastischen Lösung des Universalienproblems führt. Die Ideen, sagt er, sind sowohl im Geiste des Weltschöpfers wie in der Natur als schöpferische Kräfte enthalten und dadurch Ursachen der Bewegung¹³⁵⁴. Die Natur ist ein Aufleuchten aus der geistigen Welt, das wohl die schöpferischen Begriffe in sich schließt, aber nicht ins reflektierende Bewußtsein hebt¹³⁵⁵; darum schafft die Natur gewissermaßen unbewußt. Die Wirkung der Ideen in die bewegte Welt steht nach neuplatonischer Auffassung mit ihrem ewigen Beharren ebensowenig in Widerspruch, wie die Vielheit der untergeordneten Wesen mit ihrer Einheit, aber es ist offenbar, daß mit dieser Annahme doch verschiedene Seinsweisen der allgemeinen Wesenheiten oder Ideen gesetzt sind. Die Stelle, an welcher Asklepios verschiedene Seinsweisen der allgemeinen Wesenheiten (sie werden genannt, *a potiori* gewissermaßen, τὰ πρὸ πολλῶν, *universalia ante res*) unterscheidet und die Lösung des Universalienproblems vorwegnimmt, lautet¹³⁵⁶: „Es gibt Allgemeinbegriffe vor den vielen Dingen, aber die Begriffe bestehen in verschiedener Weise im Demiurgen, in der Seele, in der Natur. Beim Demiurgen sind die Ideen so, daß sie alles wirken, hier so, daß alles durch sie wird (oder sie zu allem werden); der Geist des Demiurgen hat sie ewig wirklich, die Seele aber nimmt sie von dort; das Gemeinsame in den vielen Dingen, das später Entstandene, ist hier (in unsrer Welt) bloße Erscheinung; denn die Einzelwesenheiten haben hier, in dem Vielen, keinen Bestand. Es haben also der Gott und die Seele und die Natur die

Begriffe: der Gott hat sie als Erkenntnisinhalte und schöpferische Kräfte, die Seele nur als Erkenntnisinhalte, die Natur nur als schöpferische Kräfte.“ Damit ist die an den Namen des Avicenna geknüpfte Lösung antizipiert. Wie die Lösung ist auch die Fragestellung neuplatonisch, sie findet sich bei Porphyrios im Beginn seiner Einleitung zur Logik des Aristoteles. In bezug auf die Allgemeinbegriffe, sagt er, gebe es mehrere Theorien, die er wegen der Schwierigkeit des Problems nur anführen wolle, ohne eine Lösung vorzuschlagen. Die einen halten die Allgemeinbegriffe für selbständige Wesenheiten, welche für sich außerhalb des denkenden Geistes und außerhalb der Dinge bestehen; die anderen sagen, sie seien etwas Wirkliches, aber nicht außerhalb der Dinge, sondern in den Dingen; die dritten meinen, sie seien nichts außerhalb der Seele Bestehendes, sie seien nur Gedanken des denkenden Geistes. Die erste Theorie, die von den heutigen Historikern der mittelalterlichen Philosophie als extremer Realismus bezeichnet wird, ist gekennzeichnet durch das mittelalterliche Schlagwort: *universalia ante rem*, die zweite, der gemäßigte Realismus, durch das Schlagwort: *universalia in re*, die dritte, der sogenannte Nominalismus, durch das Schlagwort: *universalia post rem*. Avicenna vereinigt die drei möglichen Antworten, indem er drei Daseinsweisen des Allgemeinen unterscheidet; im Geiste Gottes, in der Natur, in der menschlichen Seele. Im Geiste Gottes ist das Allgemeine als ewige Idee vor den Dingen; in der geschaffenen Welt findet sich das Allgemeine als gemeinsamer Wesenszug in einer Vielheit von Dingen; in der Seele des Menschen wird das Allgemeine erst gebildet auf Grund sinnlicher Erfahrung, so daß es später ist als die Vielheit der Dinge. Die Lösung des Avicenna beruht auf dem von Asklepios geäußerten Gedanken, daß es verschiedene Seinsweisen des Allgemeinen gebe. Freilich ist nach dem verschiedenen Zusammenhang der Gedanke in beiden Fällen verschieden gewendet. Asklepios geht wohl zunächst aus von der Frage, ob es das Allgemeine vor den vielen Dingen wirklich gebe, welche Frage ein Teil der Frage ist, die Porphyrios und Avicenna sich vorlegen; aber im weiteren Verlaufe legt Asklepios den Nachdruck auf die Unterscheidung zweier Funktionen der Idee, nämlich ihrer Bedeutung für die Erkenntnis und ihrer Bedeu-

tung als wirkender Kraft, und findet, daß sie im Demiurgen Erkenntnisgegenstand und Kraft ist, in der Natur nur wirkende Kraft, in der Seele nur Erkenntnisgegenstand. Dem Avicenna kommt es darauf an, das Verhältnis des Allgemeinen zu den Dingen in jeder der drei Seinsweisen festzustellen. Aber der Gedanke des Neuplatonikers läßt sich leicht mit dem des arabischen Philosophen verbinden. Denn der Begriff als Gedanke in Gott ist eben deshalb vor den Dingen, weil er schöpferische Macht ist, die Seele gewinnt ihre Begriffe nach den Dingen, weil sie nur erkennt und nicht schafft, die Natur aber hat die Ideen in sich als schöpferische Prinzipien, weder vorher als Vorbilder, noch nachher als abgezogene Gedanken, weil sie in ihr Wirken einfließen, gerade in dem Augenblicke, wo sie wirkt, ohne daß sie sich vorher oder nachher oder überhaupt auf sie besänne.

Doch liegt in dieser Lösung des Universalienproblems eine neue Schwierigkeit. Das Universalienproblem gilt eben auch für die drei Seinsweisen des Allgemeinen selber. Ist es dasselbe Allgemeine, das sowohl vor den Dingen im Geiste Gottes, als auch in den Gegenständen der Natur, als auch nach ihnen als Gedanke im menschlichen Geiste besteht, oder ist jedes von diesen dreien ein anderes? Wenn es ein anderes ist, wie verhalten sich die drei zueinander, woher stammt ihre regelmäßige Bezogenheit aufeinander? Wenn es aber dasselbe ist, wie kommt dieses selbe dazu, in drei so verschiedenen Weisen zu sein? Ein Neuplatoniker könnte darauf antworten: Es ist sowohl dasselbe wie anderes; dasselbe, insofern die Idee als das Höhere ihre Einheit und Ganzheit bewahrt, wenn sie das Tiefere durchdringt und in die Dinge eingeht, ohne sich in ihnen zu verlieren, und insofern die Gesamtheit der Ideen, der Nus, auch die Seele durchdringt und in sie eingeht, ohne sich auf sie zu beschränken. So kann die Idee als dieselbe in Gott, in der außermenschlichen Natur und im menschlichen Geiste sein. Zugleich ist aber doch das Allgemeine, Logos oder Idee, in jeder Seinsweise ein anderes, unter anderem insofern es in Gott völlig rein und ganz, in der Natur bereits geteilt, im menschlichen Geiste nur bruchstückweise vorkommt. Aber diese neuplatonische Antwort, welche beide Behauptungen nebeneinanderstellt, würde doch nicht befriedigen. Kann

man über das Erkennen des Menschen, das Wirken in der Natur und das Erkennen und Wirken Gottes und die innige Durchdringung von Erkennen und Wirken nicht noch Tieferes sagen? Allerdings kann man dies. Es ist möglich, das Erkennen überhaupt, nicht nur das Erkennen der Universalien, sondern auch die sinnliche Anschauung, und nicht nur das göttliche Erkennen, als ein schöpferisches Erkennen aufzufassen. Dazu muß aber dem Denken eine neue Intuition vom Bewußtsein aufgegangen sein. Das geschieht nicht im Neuplatonismus, sondern in dem Christen Augustinus.

Der Neuplatonismus ist beherrscht von dem aus Platons Lehre übernommenen Grundsatz der „Anteilnahme“, d. h. daß das Höhere in unveränderter Einheit und Gänze das Tiefere und das Allgemeine das Besondere durchdringe. Es ist erwähnt worden, daß dieses Axiom sowohl der Trinitätslehre wie der Christologie zugrunde liegt und insofern die christliche Dogmatik neuplatonisches Gepräge hat. Aber die christliche Vorstellungswelt enthält noch ein anderes spekulatives Element in sich, durch das sie den Grundsatz der Anteilnahme ergänzt und vertieft. Sie fügt zum objektiven Idealismus, der von Platon und den Neuplatonikern vertreten wird, den subjektiven Idealismus hinzu, indem sie die einzelne Seele zugleich als ein Zentrum und den Gedanken vom Bewußtsein deshalb als den methodischen Ausgangspunkt alles Philosophierens auffaßt. Die Anteilnahme des Einzelnen am metaphysischen Ganzen ist nicht nur eine angeschaute Mitteilung des Seins, sondern eine innerlich gefühlte Gemeinschaft des Lebens. Der Neuplatoniker sieht vor sich die architektonisch aufgetürmte Welt, wie von dem Einen aus das Sein herabfließt und die tieferen Bereiche durchdringt, der Christ weiß und fühlt sich mitten in Gott. Die Vorstellung der Anteilnahme ist mit anderen bildhaften Anschauungen verbunden und von einem andern Gefühl durchdrungen als die der Gemeinschaft des Lebens. Das Verweilen der Seele in Gott, ihre Teilnahme am göttlichen Leben ist die erlebnismäßige Voraussetzung des neuen Gedankens, den die Neuplatoniker nicht haben, daß nämlich die Seele auf der ganzen Linie schöpferischer Ursprung sei, schöpferisch nicht nur als wollendes, sondern auch als erkennendes Wesen. Erkennen ist Teilnehmen

am schöpferischen Schauen Gottes, nicht nur Erfülltsein mit seinem objektiven Gehalte, sondern auch Mitwirken an seiner Hervorbringung.

Nach der Idee der Anteilnahme als einer Gemeinschaft des Lebens ist die christliche Weltanschauung stilrein aufgebaut. Die Emanation der göttlichen Hypostasen vollzieht sich nach christlicher Lehre nicht als Abstieg in tiefere Regionen, sondern als ein gegenseitiges Durchdringen, als Gemeinschaft des Lebens. Eine solche Gemeinschaft ist auch die Kirche, weshalb sie als Organismus, als Leib Christi bezeichnet wird. Um den Gedanken anzuregen, daß das Bewußtsein Innerlichkeit, höchste Konzentration, ja ein beständiges sich selbst Schaffen und Vereinheitlichen sei, war, nachdem schon die Philonische Verbindung des Geistbegriffes mit dem der Unendlichkeit den Anreiz gegeben hatte, den Geist als Verinnerlichung aufzufassen, die christliche Trinitätslehre viel mehr geeignet als die absteigenden Emanationen der Neuplatoniker. Wohl gebrauchen auch Neuplatoniker für das Bewußtsein den Ausdruck „sich auf sich selbst zurückwenden“¹³⁵⁷; aber auf die Kraft der Betonung kommt es an. Die Durchdringung der Hypostasen im innergöttlichen Leben brachte die Innigkeit des Geistes ganz anders zum Ausdruck. Kein Neuplatoniker spricht mit Erschütterung von dem Mysterium des Bewußtseins. Bewußtsein ist für sie ein objektiv angeschaut, verkleinertes Abbild des Nus oder ein Stück des Nus, aber nicht das Aufgehen einer neuen Seinsform, nicht der Ausgangspunkt zur Erfassung des Geistes. — —

Die neuplatonische Philosophie hat für alle Zeiten die Wahrheit herausgestellt, daß, wenn der Mensch sich überhaupt zu einer Gesamtschau über das Seiende aufschwingen wolle, dies nur vom Begriffe des Geistes aus geschehen könne. Die Welt als Offenbarung des Geistes zu begreifen ist der einzige befriedigende metaphysische Versuch. Es wäre nun die Aufgabe dieser Philosophie gewesen, eine solche Intuition auf die Gesamtheit der Erfahrung auszudehnen und von ihr aus die Welt zu durchleuchten. Zu dieser Aufgabe finden sich im Neuplatonismus Ansätze, aber nicht mehr. Es gibt zwei Gründe dafür, die psychologisch zusammenhängen. Einerseits schien durch das Lebenswerk des Aristoteles diese Auf-

gabe gelöst, indem dort das unbewaffneten Sinnen Erfahrbare zu einem teleologischen System zusammengefaßt war. Vom neuplatonischen Standpunkt aus ließ das Aristotelische System nur im metaphysischen Oberbau etwas zu wünschen übrig, aber diese Ergänzungen waren leicht einzufügen und sind eingefügt worden. Der Mangel des Aristotelismus ist, wie schon erwähnt, daß er keinen Zusammenhang sichtbar macht zwischen dem höchsten metaphysischen Wesen, dem denkenden Geiste, und der Vielheit der Formen einerseits, der Materie andererseits. Diesen Zusammenhang stellten die Neuplatoniker her, indem sie den Aristotelischen Gott als Abkömmling des Einen und als Urheber der Weltseele, und die Weltseele als Inbegriff der die Welt gestaltenden Kräfte auffaßten, indem sie anderseits die Materie, sei es mittelbar durch die Weltseele, sei es unmittelbar aus dem ersten Wesen hervorgehen ließen, was ihnen um so leichter möglich war, als sie, der von Philon begründeten Tradition folgend, das erste Wesen als kategorienlos und unendlich (*ἄπειρον*) dachten, also mit einem Prädikate ausstatteten, welches in der attischen Philosophie der Materie zuerkannt worden war. Mit dieser Ergänzung war das Aristotelische System platonisiert und die im Aristotelismus aufgearbeitete Erfahrung in das große abschließende System eingefügt. Es läßt sich auch schwer angeben, welche Ergänzungen ohne neue Hilfsmittel zur Erweiterung der sinnlichen Erfahrung, also ohne Mikroskop und Fernrohr, und ohne die die erweiterte Erfahrung ordnende neuere Mathematik zu einem in sich so vollendeten System noch hätten beigebracht werden können. Ist so schon durch die Größe der von Aristoteles geleisteten Arbeiten begreiflich, daß sich die Neuplatoniker nicht mit einer neuerlichen Erforschung der Natur befaßten, so kommt noch hinzu, daß sie auch gemäß der Lebensstimmung der Zeit, nach den Gemütsantrieben, die sie in sich und ihren Zeitgenossen fühlten, nicht zur Natur, sondern zur Sicherung der Seele, zur Arbeit um den Frieden in Gott gedrängt wurden. Nun ist aber in dieser Seelenverfassung eine reiche Überlieferung ein großer Trost, denn in ihr kann man ausruhen. So finden wir denn auch die Neuplatoniker mit Eifer beschäftigt, die Schätze der philosophischen und poetischen Literatur

den Bedürfnissen ihres religiösen Systems anzupassen. Während systematische Werke der Philosophie, wie die des Aristoteles, eine solche Bearbeitung noch vertrugen, Platons weniger systematische Schriften schon schwerer sich in das System der neuplatonischen Begriffe hineinpressen ließen, war es natürlich ein völlig verfehltes Unternehmen, auch die Dichter einer solchen Behandlung zu unterziehen. Und doch lag dem Bestreben, die Überlieferung der Vergangenheit zu ordnen und zu einem Ganzen zu machen, ein richtiger Gedanke zugrunde. Ungleich glücklicher als die neuplatonischen Theologen waren die christlichen Dogmatiker daran, als sie aus der Antike wie aus dem A. T. leitende Grundgedanken übernahmen und mit den Lehren des Evangeliums in inneren Zusammenhang brachten, diese Synthese als eine notwendige, durch die innere Entwicklung geforderte Ergänzung darlegten und so eine das Wesen der Sache treffende Philosophie der Geistesgeschichte schufen. In anderer Weise noch verbesserte das Christentum die neuplatonische Spekulation dadurch, daß einer seiner größten Denker, Augustinus, zur neuplatonischen Intuition, daß der Geist der Ursprung der Welt sei, die erkenntnistheoretische Ergänzung auffand. Die Welt ist deshalb aus dem Geiste zu konstruieren, weil das einzig unmittelbar Gegebene etwas Geistiges, nämlich das Bewußtsein ist.

Augustins Entdeckung, in deren Nähe die Neuplatoniker oft kamen, aber ohne sie zu finden, wirkte in der nächsten Folgezeit wohl weiter, doch ohne zu neuen Schöpfungen anzuregen. Das frühe Mittelalter war vom Neuplatonismus beherrscht, das hohe Mittelalter fügte den Aristotelismus hinzu: Der metaphysische Mangel des Aristotelismus, nämlich das Fehlen eines Zusammenhanges zwischen Gott und den Formen, zwischen Gott und der Materie war den Scholastikern weniger fühlbar, weil sie alle von dem Bewußtsein der Allgegenwart und Allursächlichkeit Gottes aus der christlichen Überlieferung so durchdrungen waren, daß sie die Aristotelischen Theoreme sofort durch christliche und neuplatonische Gedanken ergänzten. Aber auch so blieb ihr Vorstellen noch objektiv gerichtet, und um von der Augustinischen Feststellung, daß das Bewußtsein das einzige unmittelbar Gegebene sei, innerlich ergriffen zu werden, dazu waren die

mittelalterlichen Menschen zu naiv, zu vertrauensselig. Für Augustin als Erben der antiken Skepsis lag etwas Beglückendes in der Erkenntnis, daß man, wenn man an allem zweifle, doch an der Tatsache des eigenen Denkens und Seins nicht zweifeln könne. Ein mittelalterlicher Denker dürfte diese Basis des Philosophierens als beängstigend schmal empfunden haben. So wie man dem lebendigen Blute aus den von ihm gebildeten Gegenmitteln anmerkt, welche Krankheiten es überwunden hat, so ähnlich ist es auch mit dem menschlichen Denken. Der Mensch wehrt sich gegen die Verzweiflung und führt diesen Kampf erfolgreich durch. Das Denken wird aber durch diesen Kampf geformt, und auch die gläubigen Denkertypen sind verschieden je nach dem Grade von Skepsis, den sie überwunden haben. Die radikale Skepsis der späten Antike hat dem Augustinischen Denken, trotzdem dieses gläubig war, ein unauslöschliches Merkmal eingeprägt, ähnlich wie der Nihilismus das gläubige Denken Dostojewskis durch und durch infiziert hat. Für die mittelalterlichen Menschen, die noch nicht mit der Skepsis geimpft waren, blieb darum Augustinus irgendwie ein Fremder. Das Gefühl der Enge, das das Augustinische Axiom hervorruft, wird überwunden durch den sogleich hinzuzufügenden zweiten Satz, daß zwar das Ich nur der Tatsache seines Vorstellens und seines Seins unmittelbar gewiß sei, daß aber sein Vorstellen von vornherein keine Grenzen habe, da die ganze Welt ihm nur als Vorstellung gegeben, und daß der Geist deshalb in gewissem Sinne Schöpfer, jedenfalls Mitschöpfer der Welt sei. Das ist ein die Seele erweiternder Gedanke, durch den das ursprüngliche Gefühl der Enge mehr als kompensiert wird. Die scholastischen Denker, als fröhliche Eroberer in ein weites Gedankengebiet eindringend, ohne vorerst die Grenzen zu sehen, waren vom Zweifel noch nicht erschüttert und daher auch nicht veranlaßt, sich seelisch gegen die Einengung zu wehren, die zunächst in der Augustinischen Feststellung liegt, und in der Abwehr der Einengung den Bewußtseinsbegriff zu einem Weltbegriff zu erweitern, und darum fühlten sie auch die wie ein unvorhergesehener Blitz bei Aristoteles aufscheinende Lehre, daß die Seele gewissermaßen alles sei, und die andere Lehre,

daß in der Vernunft etwas Schöpferisches liege, nicht so, wie sie auf moderne Menschen wirkt.

Erst eine neue Erschütterung der Gewißheit — sie erfolgte in der Renaissance, später noch einmal durch Hume — gab einen hinreichend kräftigen Anstoß, um die Erkenntnisse Augustins wieder zu beleben. Diese Belebung vollzog sich in zwei Etappen. Descartes erneuerte den Augustinischen Gedanken, daß die Seele im Bewußtsein das erste unmittelbar Gewisse besitze; Kant, der zwar nicht den Augustinus, wohl aber Descartes und Malebranche kannte, führte mit überwältigender Wucht die Intuition durch, daß das Subjekt überdies ein schöpferischer Mittelpunkt sei. Die Kantische Lehre, die sich eine kritische nennt, bewirkte zunächst ein üppiges Aufblühen der Metaphysik. Bei näherem Zusehen ist dies freilich nicht so befremdlich, denn hinter den Kantischen Urteilen über das menschliche Erkenntnisvermögen steckt eine metaphysische Intuition. Wer sich Rechenschaft ablegen will von der Stellung, welche das Erkennen im Ganzen des Seienden einnimmt, muß vorher bereits eine Anschauung von jenem Ganzen der Welt haben, in welchem er dem Erkennen eine bestimmte Stellung einräumen will. Auch wenn er dieses Ganze der Welt nicht in Begriffen gestaltet und in Urteilen ausspricht, es wirkt als Intuition durch die in den Vordergrund gestellten Begriffe und Urteile hindurch. Die in Kant latente Metaphysik ist die Lehre von der schöpferischen Macht des Geistes. Das aber ist Neuplatonismus, u. z. Neuplatonismus von durchaus Augustinischer Färbung. Man kann die ganze deutsche Philosophie bezeichnen als eine Auferstehung des Neuplatonismus aus der erkenntnistheoretischen Grundlage, die Augustinus geschaffen, Descartes und Kant vertieft und erweitert haben. Das gemeinsame Thema der deutschen Idealisten, die Herleitung der Welt aus einem absoluten geistigen Wesen, ist ein neuplatonisches Thema¹³⁵⁸. Und seine verschiedenen Behandlungen, die nur dadurch voneinander abweichen, daß jeder einzelne Denker die Frage, welche Seite des Seelischen oder Geistigen sich am ehesten dazu eigne, ein Symbol zur näheren Bestimmung des Absoluten abzugeben, ließen sich ohne besondere Schwierigkeiten auch in neuplatonischen Gedankengängen wiederfinden. Würde ein Neuplatoniker vor die Grundgedanken der deutschen

Idealisten gestellt und gefragt, welchem Philosophen er eigentlich beistimme, so könnte er jedem einzelnen recht geben und jedem Gedanken seine Stelle anweisen: er könnte mit Hegel sagen, das Absolute sei sich entfaltender Begriff, mit Fichte, es sei der sittliche Wille, das sich durchsetzende Gute, — beides, Begriff und Gutes in der Region des Nus; er könnte mit Schelling sagen, es sei, und zwar sowohl in der Region des Einen wie in der Region der Weltseele, ein ahnendes Schauen, ein hellseherischer Zustand, wie er dem künstlerischen Schaffen und jeder entscheidenden Tat vorangeht. Er könnte sogar Schopenhauers Pandämonium anerkennen, nur daß er diese düstere Beschreibung des Weltwesens lediglich für gewisse tiefere Teile der Weltseele gelten ließe, nicht für das Absolute selbst, und zwar eben deshalb, weil das Absolute viel mehr sein müsse, als ein beschränkter menschlicher Geist von ihm fühle und aussage. So gesehen, gleicht die neuere Philosophie nicht dem plötzlichen Aufleuchten einer in die Geschichte hereingeschleuderten prometheischen Fackel, sondern dem erneuten Aufglühen eines durch das ganze Mittelalter hindurch gepflegten neuplatonisch-Augustinischen Gedankens. Uns, die wir dieser neuentfachten Glut näher stehen, scheint sie wohl durch perspektivische Verzerrung von mächtiger Größe. Aber wenn weitere Jahrhunderte abgelaufen sein und ein richtigeres Verhältnis hergestellt haben werden, wird man den Neuplatonismus mit seinen christlichen Ergänzungen, periodenweise an- und abschwellend, seit dem frühen Christentum durch die gesamte Geschichte des abendländischen Denkens hindurchschimmern sehen.

BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER

ALLGEMEINE LITERATURAUSWAHL

1. Aall, A., *Der Logos*, 2 Bde., Leipzig 1896—99.
2. Arnim, H. v., *Die europäische Philosophie des Altertums*, in „Kultur der Gegenwart“, Teil I, Abt. V, 2. Aufl., 2. Abdr., Leipzig 1923.
3. Aster, E. v., *Geschichte der antiken Philosophie*, Berlin 1920.
4. Bauch, B., *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie*, Münster 1890.
5. Bäumker, Cl., *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster 1890.
6. Heinze, M., *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872.
7. Hirzel, R., *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 3 Bde., Leipzig 1877—83.
8. Hönigswald, R., *Die Philosophie des Altertums*, 2. Aufl., Leipzig 1924.
9. Meyer, H., *Geschichte der alten Philosophie* (Bd. X der „Philosophischen Handbibliothek“), München 1925.
10. —, *Geschichte der Lehre von den Keimkräften*, Bonn 1914.
11. More, P. E., *Hellenistic philosophies*, Princeton 1923.
12. Natorp, P., *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems*, Berlin 1884.
13. Susemihl, Fr., *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, 2 Bde., Leipzig 1891/92.
14. Überweg-Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie I*, 12. Aufl., bearb. v. Prächter, Berlin 1926 (ausführliches Literaturverzeichnis).
15. Wendland, P., *Die hellenistische Kultur* (Handbuch zum Neuen Testament I, 2), 2./3. Aufl., Tübingen 1912.
16. Windelband, W., *Geschichte der antiken Philosophie*, in Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, Bd. V, Abt. I, T. 1, 4. Aufl., bearb. v. Gödeckemeyer, München 1923.
17. Zeller, Ed., *Die Philosophie der Griechen*, Bd. II, 1, 5. Aufl., 1922; II, 2, 4. Aufl., 1921; III, 1, 5. Aufl., her. v. E. Wellmann, 1923; III, 2, 4. Aufl., 1903.

DIE AKADEMISCHE SCHULE

Fragment sammlungen

18. Heinze, R., *Xenokrates*, Leipzig 1892.
19. Kayser, Fr., *De Crantore Academico*, Diss., Heidelberg 1841.
20. Lang, P., *De Speusippi Academici scriptis*, Diss., Bonn 1911.
21. Voß, O., *De Heraclidis Pontici vita et scriptis*, Diss., Rostock 1896.

DIE PERIPATETISCHE SCHULE

Textausgaben

22. Theophrasti Eresii opera quae supersunt omnia, ed. Wimmer, Leipzig 1862 (Bibl. Teubn.).

Alexander von Aphrodisias und Themistios in der Berliner Akademieausgabe der Commentaria in Aristotelem graeca und des Supplementum Aristotelicum.

Die übrigen, teils im ganzen, teils in Fragmentsammlungen erhaltenen Werke namentlich der älteren Peripatetiker enthalten wenig philosophisch Belangreiches.

EPIKUR UND SEINE SCHULE

Textausgaben und Fragmentsammlungen

23. Epicurea, ed. H. Usener, Leipzig 1887.

24. Epicurus, fragmenta ll. II et XI, ed. Orelli, Leipzig 1818.

25. Asclepiades Bithynus, fragm. ed. Gumpert, Weimar 1794.

26. Diogenes Oinoandensis, ed. William, Leipzig 1907 (Bibl. Teubn.).

27. Diogenianos in A. Gercke, Chrysippea, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 14, 1885.

28. T. Lucretius Carus, De rerum natura ll. VI, lat. u. deutsch v. H. Diels, Berlin 1923/24.

29. Metrodori fragm., ed. Körte, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 17, 1890.

30. Philodemos, *Περὶ εὐσεβείας* in Th. Gomperz, Herkulan. Stud. II, Leipzig 1866.

31. —, *Περὶ θεῶν*, ed. Diehls, Abh. d. Berl. Akad., phil.-hist. Kl., 1915/16.

32. —, *Περὶ ποιημάτων*, ed. Hausrath, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 17, 1890.

33. —, *Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*, in Th. Gomperz, Herkulan. Stud. I, Leipzig 1865.

Die übrigen Werke Philodemos in der Bibl. Teubn.

34. Polystratos, *Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως*, ed. Wilke, Leipzig 1907, (Bibl. Teubn.).

DIE STOA

Fragmentsammlungen

35. Stoicorum veterum fragm. coll. J. ab Arnim, 4 Bde. mit Register, Leipzig 1905—24.

36. Panaetii et Hecatonis libr. fragm. coll. H. Fowler, Diss., Bonn 1885.

Eine den neueren Forschungen entsprechende Fragmentsammlung des Poseidonios liegt noch nicht vor.

Textausgaben

der wichtigsten Werke der späteren Stoa in der Bibl. Teubn.

Literaturauswahl

37. Barth, P., Die Stoa, 3./4. Aufl., Stuttgart 1922.

38. Bonhöffer, A., Epiktet und die Stoa, Stuttgart 1890.

39. Bonhöffer, A., Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart 1894.
40. —, Epiktet und das Neue Testament (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten X), Gießen 1911.
41. Dyroff, A., Die Ethik der alten Stoa (Berl. Stud. f. klass. Philol. u. Archäol. N. F. II), Berlin 1897.
42. Reinhardt, K., Poseidonios, München 1921.
43. —, Kosmos und Sympathie, München 1926.
44. Schmekel, A., Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892.
45. Stein, L., Die Psychologie der Stoa (Berl. Stud. f. klass. Philol. u. Archäol. III), Berlin 1886.
46. —, Die Erkenntnistheorie der Stoa (ebda. VII), Berlin 1888.
47. Wenley, R. M., Stoicism and its influence, London 1925.

DIE SKEPSIS

Textausgaben

48. Sextus Empiricus, *Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων* II. III, ed. Mutschmann, Leipzig 1912 (Bibl. Teubn.).
49. —, *Adversus mathematicos*, ed. Mutschmann, Leipzig 1914 ff. (Bibl. Teubn.).

Literaturauswahl

50. Brochard, V., *Les sceptiques grecs*, Paris 1887.
51. Gödeckemeyer, A., Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, Leipzig 1905.
52. Richter, R., Der Skeptizismus in der Philosophie, Bd. I, Leipzig 1904.

EKLEKTIZISMUS UND SYNKRETISMUS

Textausgaben und Fragmentsammlungen

53. Ciceronis opera in Bibl. Teubn.
54. Philonis opera, ed. Richter, Leipzig 1828 ff.; neueste Ausgabe der Werke Philons (noch nicht abgeschlossen) von Cohn u. Wendland, Berlin 1896 ff.
55. Theonis Smyrnaei lib. d. astron., ed. Martin, Paris 1849.
56. — exposit. rer. mathem., ed. Hiller, Leipzig 1878.
57. Albinos, [fälschlich: Ἀλκινόου] *Εἰσαγωγή* im 6. Bd. der Hermannschen Ausgabe der Schriften Platons (Bibl. Teubn.).
58. Flavii Philostrati opera, ed. Kayser, Leipzig 1870/1.

Über die Fragmente vgl. das unten in bezug auf den Neuplatonismus Gesagte.

Literaturauswahl

59. Bréhier, E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908.
60. Hirzel, R., Plutarch (Das Erbe der Alten, Heft 4), Leipzig 1912.
61. Plasberg, O., Cicero in seinen Werken und Briefen (Das Erbe der Alten, Heft 11), Leipzig 1926.
62. Zielinski, Th., Cicero im Wandel der Jahrhunderte, Berlin 1912.

DER NEUPLATONISMUS

Textausgaben und Fragmentsammlungen

63. Plotini Enneades edid. F. Creuzer et G. H. Moser; accedunt Porphyrii et Procli institutiones, Paris 1855.

Außerdem eine Ausgabe von Kirchhoff in der Bibl. Teubn.

64. Porphyrii de quinque vocibus lib. (*Εἰσαγωγή*) in den Comment. in Aristot. Graec. IV.

65. — opuscula selecta, ed. Nauck, Leipzig 1886 (hier: De antro nympharum).

66. — epistola ad Anebonem in 68.

67. —, Fragmente der Schrift gegen die Christen nach A. v. Harnack in der Schrift des Makarios Magnes (Texte u. Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Literatur Bd. 37, 4. Heft); ferner: A. v. Harnack, Abh. der Berl. Akademie 1916 (phil.-hist. Kl.), Sitz.-Ber. der Berl. Akad. 1921.

68. Jamblichi de mysteriis liber, ed. Parthey, Berlin 1857.

69. Sallustii de diis et mundo lib., in 73, III, 30—50.

70. Procli opera, ed. Vict. Cousin, Paris 1864.

71. — in Parmenidem in der Ausgabe des Platonischen Parmenides von Stallbaum, Leipzig 1848.

Andere Kommentare, darunter der von Diehl herausgg. Komm. zum Timaeus in der Bibl. Teub.

72. Alexandri Lycopolitani contra Manichaeos lib., ed. Brinkmann (Bibl. Teub.).

Fragmente der Eklektiker und Neuplatoniker und Zeugnisse über ihr Leben und ihre Lehren in den betreffenden Abschnitten von 17. Ein brauchbarer, wenn auch unvollständiger Behelf:

73. Mullach, F. W. A., Fragmenta philosophorum Graecorum, Paris 1860—1881.

Einzelne Fragmentsammlungen in Monographien, über welche 14 sowie die Geschichten der römischen, griechischen, altgriechischen und byzantinischen Literatur Auskunft geben.

Eine reiche Fundgrube neuplatonischer Lehren sind die ganz oder in Fragmenten erhaltenen neuplatonischen Kommentare zu Platon und Aristoteles, letztere in Auswahl im IV. und V. Band der Berliner Aristoteles-Ausgabe und vollständig in der Berliner Akademieausgabe der Commentaria in Aristotelem Graeca.

Literaturauswahl

74. v. Harnack, Ad., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Tübingen 1909.

75. Heinemann, F., Plotin, Leipzig 1921.

76. Jaeger, W. W., Nemesios von Emesa, Berlin 1914.

77. Praechter, K., Richtungen und Schulen im Neuplatonismus (Genethliakon für C. Robert, Berlin 1910).

78. —, Christlich-neuplatonische Beziehungen (Byzantinische Zeitschrift 1912).

79. Willmann, O., Geschichte des Idealismus I, 1, 2. Aufl., Braunschweig 1907.

ANMERKUNGEN

1. Die Annahme liegt nahe, daß die von Athenern gegründeten Schulen (die akademische und die Epikureische) sich vorwiegend aus eigenem Vermögen, die von Metöken gegründeten (die peripatetische und stoische) vorwiegend aus Schulgeldern erhielten, da ja den Metöken der Erwerb von Grundbesitz in Athen verboten war. Dazu mögen in beiden Fällen freiwillige Spenden begüterter Freunde und Förderer getreten sein. Über die materiellen Grundlagen der Philosophenschulen geben die Untersuchungen von Wilamowitz (Antigonos von Karystos, Philol. Unters. H. 4, Berlin 1881) eingehende Auskunft (vgl. Anm. 76; 244; Bd. 8 dieser Sammlung, S. 11). Demnach war die Verselbständigung des Schulvermögens in der Akademie am weitesten fortgeschritten: schon Platon hatte das von ihm erworbene Grundstück (nebst gewissen Einkünften) der Akademie als juristischer Person gestiftet und damit die Schule finanziell unabhängig gemacht (Wilamowitz a. a. O. S. 279 ff.), so daß in der Akademie ein Schulgeld nicht erhoben zu werden brauchte (vgl. Schemmel [Die Hochschule von Athen im 4. und 5. Jhdt. v. Chr. n., Neue Jahrb. 22, 1908], der berichtet, daß die Zinsen des Schulvermögens zur Zeit des Proklos 1000 Goldstücke betrugen). An zweiter Stelle steht die fideikommissarische Übertragung des Schulbesitzes an den jeweiligen Schulvorstand durch Epikur (Diog. Laert., X, 16 ff., Wilamowitz a. a. O. S. 28 ff.). Aristoteles selbst konnte als Metöke ohne Grundbesitz keine Verfügung über das Lykeion treffen, doch scheint bereits Theophrast durch Vermittlung des Demetrios Phalereus das Besitzrecht erhalten zu haben, welches von da ab durch stillschweigendes Übereinkommen, aber ohne andere rechtliche Bindung als die jeweilige testamentarische Bestimmung von einem Scholarchen auf den anderen übergang; damit war die Grundlage dafür geschaffen, daß auch der Peripatos die Form einer thiasotischen Gemeinschaft annehmen konnte, wobei es dahingestellt bleiben mag, ob die Beiträge der jüngeren Schüler zu den Syssitien als reiner Eranos oder als eine Art der Schulgeldentrichtung zu betrachten sind (Wilamowitz a. a. O. S. 184, 267 ff.). Über ein Schulvermögen der Stoa ist nichts bekannt, und die verschiedenen Thiasoi innerhalb der Stoa, von denen Athenaios (Deipnos. V, 186) berichtet, sind wohl nur private Vereinigungen geblieben.

Die Übertragung des Scholarchates erfolgte teils durch persönliche oder testamentarische Verfügung des jeweiligen Schulvorstandes, teils durch eine Wahl, an der sich alle oder nur die älteren Schulangehörigen beteiligen durften (Wilamowitz a. a. O. S. 268, 286 f. Vgl. S. 34; Bd. 8 dieser Sammlung, Anm. 7; zur Wahl des Vorstandes in der Akademie s. Ind. Hercul., ed. Mehler, Berlin 1902, col. VI, 41; XVIII, 6).

2. Wilamowitz a. a. O. S. 184 f.

3. K. Zumpt, Über den Bestand der philos. Schulen in Athen und die Sukzession der Scholarchen, Abh. d. Berl. Akad., phil.-hist. Kl. 1842, S. 42.

4. Ebda. S. 41; Wilamowitz a. a. O. S. 194 ff.

5. Zumpt nimmt (a. a. O. S. 47 ff.) sogar an, daß in Athen neben den kaiserlichen auch noch städtische Professuren bestanden. Über die Frage, ob je ein oder zwei Vertreter der verschiedenen Schulen angestellt waren, vgl. ebda. S. 50 f.

6. Lukian, Eun. 2 f. (vgl. Zumpt a. a. O. S. 51 f.), wo auch über die schon damals üblichen akademischen Intrigen bei der Besetzung von Lehrstühlen berichtet wird.

7. Vgl. die Aufsätze von Fr. Schemmel über die Geschichte der antiken Hochschulen in Neue Jahrb. 22, 1908; 24, 1909; Wochenschr. f. klass. Philol. 1919; Philol. Wochenschr. 1921, 1923.

8. Obzwar auch den beiden ersten Schulhäuptern eine stattliche Zahl ethischer Werke zugeschrieben wird (Diog. Laert., IV, 1, 4 f.; 2, 11 f.).

9. Bd. 7 dieser Sammlung, S. 89 ff.

10. Zur Zahlenlehre des Speusippos und Xenokrates vgl. den Ind. Arist. unter den Namen beider Philosophen, bes. Met. XIII, 6, 1080 b 11 ff.; 8, 1083 a 20 ff., ferner 20, fr. 42 a—g und 18, fr. 34—36.

Mit der Einschränkung der Platonischen Trichotomie auf eine Dichotomie im metaphysischen Gebiete scheint bei Speusipp eine analoge Einschränkung im erkenntnistheoretischen Gebiet einherzugehen; der Unterschied von *ἐπιστήμη*, *δόξα*, *αἰσθησις* bei Platon reduziert sich bei Speusipp auf den Unterschied von *λόγος ἐπιστημονικός* und *αἰσθησις ἐπιστημονική* (49, VII, 145).

11. Vgl. Bd. 6 dieser Sammlung, S. 24 ff.

12. Daher z. B. auch seine Polemik gegen die Lehre von der idealen Erzeugung mathematischer Größen und Gebilde: De coelo I, 9, 279 b 32 (18, fr. 54; vgl. 20, fr. 46).

13. 20, fr. 35 a—e, dazu Met. XIII, 8, 1083 a 27.

14. Plut., De an. procr. 1 (18, fr. 68; S. 13 ff.). Die Xenokratische Deutung des Idealen als formgebenden Prinzipes sucht zwei Platonische Gedanken zu verknüpfen: die ursächliche Wirksamkeit (wie im Sophistes und in der Lehre von den Idealzahlen) und die Vorbildlichkeit (wie im Timaeus) der Idee. Xenokrates bezeichnet daher die Idee geradezu als *αἰτία παραδειγματική τῶν φύσει συνεστώτων* (Procl. in Plat. Parm. V, 136 [18; fr. 30]), woraus sich zugleich ergibt, daß er den Umfang der Ideenwelt auf die Ideen von Naturdingen und ihren Eigenschaften unter Ausschluß der Artefakte einschränkt (vgl. Bd. 7 dieser Sammlung, S. 77).

15. Vgl. 18, S. 15 ff.; 29.

16. Diog. Laert., X, 2.

17. Bd. 7 dieser Sammlung, S. 112.

18. So Heinze (18, S. 35). Zum mindesten liegt eine Verwirrung in der Überlieferung vor; daß Xenokrates von der bösen *ἀόριστος δυνάς* eine indifferente *δυνάς* schlechthin unterschieden haben sollte (die, wenn nicht *ἀόριστος*, so offenbar *ὀριστή*, dann aber wiederum nicht mehr indifferent wäre), ist höchst unwahrscheinlich. Vgl. 17, II, 1, S. 1014 A. 3.

19. Plut., De Is. et Os. 372 E f.; 18, S. 30 ff.

20. Die Zuordnung der drei Erkenntnisweisen (*νόησις*, *δόξα*, *αἰσθησις*)

zu diesen drei Seinsweisen in 49, VII, 147 ff. (vgl. 18, S. 2 ff.) bleibt unklar.

21. 984 E ff., vgl. 18, S. 92 ff. Gegen und für die Echtheit der *Epinomis* s. 17, II, 1, S. 1044 A. 5 und 14, S. 326.

22. 18, S. 78 ff. Die Beziehungen zu Poseidonios bes. S. 97 ff., 102 ff., 130 ff. Dagegen 43, S. 320 A. 2.

23. Anal. post. II, 13, 97 a 6; 20, fr. 31 a—e; vgl. S. 139.

24. Aet., I, 13, 1; Aristot., Phys. I, 3, 187 a 1; De lin. insect. 968 a 18; 18, fr. 41 ff., S. 68 ff.

25. 21, fr. 63/4. Vgl. Anm. 103.

26. Clem., Strom. II, 22, 133.

27. 20, fr. 58 a—e, dazu Tusc. V, 18, 51. Vgl. auch 17, II, 1, S. 1027 ff.

28. 20, fr. 60 a—i.

29. Met. XII, 7, 1072 b 30; 20, fr. 34 a—f.

30. S. S. 152.

31. [Galen.] Hist. phil. 8 (18, fr. 4 S. 149).

32. Eth. Nic. I, 12, 1101 b 27 ff.; 12, 1172 b 9 ff.

33. Diog. Laert., IV, 22.

34. Cic., Ac. II, 42, 131; De fin. II, 11, 33; IV. 6, 14. Clem., Strom. II, 22, vgl. VII, 6.

35. Plut., Cons. ad Apoll. 3; Cic., Tusc. III, 6, 12. Wenn Cicero allerdings (Ac. II, 44, 135) die *mediocritas* als Ideal der älteren Akademie und besonders Krantors darstellt, so bleibt die Frage offen, ob die Deutung dieses Ideals im Sinne der Metriopathie bei Plutarch die richtige ist und ob nicht vielmehr eine Annäherung an die Aristotelische Lehre von der richtigen Mitte vorliegt, wie sie sich auch in dem Gegenbeweis des Speusipp gegen die hedonistische Ethik (s. Anm. 28) auszudrücken scheint. Übrigens fand Krantor auch bei Panaitios Anerkennung (Cic., Ac. II, 44, 135), was einen Beweis für die Milderung des Rigorismus in der mittleren Stoa (vgl. Anm. 460) bildet.

36. Als Todesjahr des Karneades gilt nach Diog. Laert., IV, 65 das Jahr 129/8, als sein Geburtsjahr wäre nach Diog. das Jahr 214/3, nach Cicero (Ac. II, 6, 16) das Jahr 219/8 anzusetzen. Auffallenderweise fiel nach dem Ind. Herc. das Ende seines Scholarchates bereits auf das Jahr 137/5. Er scheint daher noch bei Lebzeiten vom Scholarchat zurückgetreten zu sein, was sich zwar mit der Nachricht von einer schweren Erkrankung, die ihn an seinem Lebensende heimgesucht haben soll, wohl vereinigen ließe, freilich aber nirgends ausdrücklich überliefert ist. Vgl. F. Jacoby, Apollodors Chronik, Philol. Unters. H. 16, Berlin 1902, S. 386.

37. Vgl. 7, III, S. 144.

38. Vgl. 7, III, S. 149 f.; 11, S. 304 f. und bes. den ausführlichen Nachweis bei G. Paleikat, Die Quellen der akademischen Skepsis (Abh. z. Gesch. d. Skeptizismus, her. v. Gödeckemeyer, H. 2), S. 23 ff.

39. Damit ist nicht gesagt, daß man nach dem Vorgange Hirzels einen „doppelten Ursprung“ der Skepsis: aus der Demokriteischen Empirie für die Pyrrhonische, aus der elisch-megarischen Dialektik für die akademische annehmen müßte; vielmehr scheint die empirische und die dialektische Tendenz an der Ausbildung beider Richtungen gleichmäßig beteiligt, wenn auch das dialektische Moment naturgemäß in der Akademie stärker hervortreten mochte. Auch die Darstellung Brochards

(50, S. 97) trifft nicht zu, daß die Frage nach der Zuverlässigkeit der Wahrnehmung für Pyrrhon lediglich eine quaestio facti gewesen und erst für die Akademie eine quaestio juris geworden sei; denn das Argument der allgemeinen Relativität, das schon für die älteste Skepsis unentbehrlich war, wirft bereits die quaestio juris auf (vgl. S. 130). Daß daher schon Pyrrhon nicht ohne dialektische Argumente auskommen konnte, belegt Gödeckemeyer (51, S. 10 ff.), während Paleikat (a. a. O. S. 3 ff.) die Abhängigkeit des Arkesilaos von Pyrrhon nachweist. Über den Einfluß Demokrits und der Sophisten auf die Pyrrhonische Skepsis vgl. F. Conrad, Die Quellen der älteren, Pyrrhonischen Skepsis, Königsberger Diss., Danzig 1913.

40. Zum Unterschied von *εἰλογον* und *πιθανόν* vgl. 7, III, S. 150; 50, S. 111; 51, S. 43, A. 5. Über den Einfluß der Kritik des Karneades auf die ältere Stoa und die Rückwirkung der mittleren Stoa auf die akademische Skepsis vgl. 44 s. v. Karneades; H. Strache, Der Eklektizismus des Antiochos von Askalon, Philol. Unters. H. 26, Berlin 1921; H. Doerge, Quae ratio intercedat inter Panaetium et Antiochum Ascalonitam, Hall. Diss., Halle 1906.

41. 22, III, fr. XII.

42. Vgl. Bd. 10/11 dieser Sammlung, S. 245.

43. Cic., Ac. II, 38, 121.

44. Plut., Adv. Col. 14, 3. In der Frage des leeren Raumes nimmt Straton, zwischen Aristoteles und Demokrit vermittelnd, den entgegengesetzten Standpunkt ein wie die Stoa: es gibt einen leeren Raum, aber nur innerhalb, nicht außerhalb des Kosmos (Stob. Ecl. I, 18, 1; vgl. S. 93); auch darin widerspricht er der Stoa, daß er die Naturkräfte nicht als lebende Wesen, also wohl überhaupt nicht als materielle Substanzen betrachtet wissen will (Plut. a. a. O.). Die Leugnung des leeren Raumes im Inneren der Welt mußte ihn hinwiederum in Gegensatz zu Demokrit bringen, da sich unter dieser Voraussetzung die Unteilbarkeit der Atome nicht mehr aufrechterhalten ließ (49, X, 135), mit der Leugnung der Atome aber der Anlaß zur Bestreitung der qualitativen Ununterschiedenheit der Elemente wegfiel (48, III, 33). Eine gute Zusammenstellung der Lehren Stratons s. bei G. Rodier, La physique de Straton de Lampsaque, Thèse, Paris 1891.

45. Vgl. 17, III, 1, S. 664 ff.

46. De mundo, c. 6, bes. 397 b 16 ff.

47. Ebda. 400 b 28 ff.; s. S. 90.

48. Ebda. 396 a 27 ff.; b 23 ff.; s. S. 90 f.

49. Vgl. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 93, und zum Begriff der *κίνησις* ebda. Anm. 63.

50. Simpl., Phys. 964, 30 ff.

51. Plut., Utr. an corp. sit lib. 4, 2; Aet., IV, 23, 3; 49, VII, 350; vgl. S. 105 f. Der Ausdruck *ἡγεμονικόν* kann dem Straton freilich erst in späterer Zeit unterschoben worden sein; das ändert aber nichts an der Übereinstimmung der Gedanken.

52. Olympiod. in Plat. Phaed. 150 f., 186, 191.

53. Aet., I, 7, 21; Tert., De an. 5.

54. Philo., De aet. mundi 6 ff.

55. Cic., Tusc. I, 10, 20; 22, 51; 18, 41; 31, 77; Lact., Inst. VII, 7, 13; Opif. dei 16.

56. De an. 27, 5 ff.; 118, 6 ff.

57. Vgl. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 92.
58. De an. 21, 22 ff.; 80, 16 ff., bes. 81, 23 ff.; 88, 17 ff.; 106, 19 ff.; Quaest. nat. II. 10. Eine eingehende Analyse der Psychologie Alexanders s. bei G. Thèry, Alexandre d'Aphrodisie, Bibl. Thomiste, Bd. 7, 1926, wo insbesondere der Einfluß Alexanders auf die arabische und christliche Philosophie verfolgt wird.
59. 14, S. 404.
60. Hiller, Hieronymi Rhodii Peripatetici fragm. in Saturat. philol. H. Sauppio obl., Berlin 1878, fr. XI, 1—19.
61. Clem., Strom. II, 21; Stob., Ecl. II, 6, 3; Cic., Tusc. V, 17, 51; Gell., Noct. Att. IX, 5, 6.
62. Cic., De fin. II, 6, 19; 11, 34; V, 5, 14; 25, 73; Ac. II, 42, 131; Tusc. V, 30, 85 ff.; Clem., Strom. II, 21.
63. Vgl. Anm. 372. Boethos gilt sowohl als Schüler des Stoikers Diogenes von Seleukeia wie des Peripatetikers Andronikos (vgl. 17, III, 1, S. 47, A. 2; 646, A. 2). 17 führt ihn unter den Peripatetikern, 35 unter den Stoikern an.
64. Vgl. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 19 f., 66 f.
65. Simpl., Cat. 78, 4 ff.
66. Dexipp., Cat. 45, 28 ff.; Simpl., Cat. 78, 4 ff.; vgl. Syrian., Met. 106, 5 ff.
67. *Οἱ περὶ Βοηθόν*, s. vor. Anm.
68. Alex., De an. 89, 13 ff.; Quaest. nat. I, 3; Simpl., Cat. 82, 6 ff.; 85, 6; 90, 31; Elias, Cat. 166, 35; vgl. vor. Anm. — Zur Syllogistik Alexanders vgl. bes. G. Volait, Die Stellung des Al. v. Aphr. zur Aristotel. Schlußlehre (Abh. z. Philos. u. ihrer Gesch., her. v. Erdmann, H. 27), Halle 1907.
69. Vgl. dazu Sauter, Die peripat. Philos. bei den Syrern und Arabern, Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 19, 1903. Der Weg der peripatetischen Philosophie von Edessa (Urfa) über Nisibis nach Bagdad folgte einer der damaligen Hauptverkehrsstraßen, die im wesentlichen mit der Strecke der heutigen Bagdadbahn übereinstimmt.
70. Aus dem Gau Gargettos. Vgl. dazu und zum Folgenden Diog. Laert., X, 1 ff.
71. Diog. Laert., X, 8; 13; Cic., De nat. d. I, 26, 72.
72. Cic., De fin. I, 7, 26; 21, 71; 49, I, 1; Athen., Deipnos. XIII, 588 A.
73. Diog. Laert., X, 10.
74. 23, fr. 181—4.
75. Diog. Laert., X, 15; 22.
76. Immerhin scheint die Schulgemeinde das Recht gehabt zu haben, einen erwiesenermaßen unfähigen Schulvorstand abzusetzen. Vgl. dazu und zum Folgenden H. Diels, Zwei Funde, Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 4, 1891; s. auch W. Crönert, Kolotes und Menedemos, Stud. z. Paläogr. 6, 1906, A. 425.
77. Plut., De occ. viv. 3, 1128 F.
78. W. Crönert, Die Epikureer in Syrien, Jahreshefte d. Österr. archäol. Inst. 10, 1907.
79. Athen., Deipn. XII, 547 A; Plut., C. Ep. beat. 19, 4.
80. Diog. Laert., X, 9, was Diels a. a. O. allerdings auf die Zeit Hadrians und nicht auf die Epoche des D. L. selbst bezieht; Lact., Inst. II, 17.

81. Julian, fr. ep. 301 C; Augustin., C. ac. III, 19, 42; ep. 98; 2, 12; 3, 21.
82. 23, fr. 117, 163/4, 227, 227 a.
83. Philod., *περὶ ῥητορικῆς*, ed. Sudhaus, Leipzig 1892 (Bibl. Teubn.), I, col. VII, 1, 12; vgl. p. XXIII u. XXXII. Wer diese Abtrünnigen von der reinen Lehre waren, die von den Orthodoxen als „Sophisten“ in Acht und Bann getan wurden (Diog. Laert., X, 25) läßt sich schwer entscheiden. Vgl. 7, I, S. 180 ff. und 13, II, S. 258.
84. Seneca, Ep. 33, 4; Euseb., Praep. ev. XIV, 5, 4. Dadurch würde sich auch rückwirkend die von Cicero (Tusc. II, 3, 8) berichtete Tatsache erklären, daß zu seiner Zeit von Schulfremden die Originalwerke Epikurs und Metrodors kaum mehr gelesen wurden; denn wer sich über die Lehre der Schule unterrichten wollte, fand sie in den Exegesen der Späteren ebenso authentisch dargestellt wie in den kanonischen Schriften selbst.
85. Vgl. dazu 7, I, S. 98 ff.
86. Philod., a. a. O. p. XVI.
87. Ein besonders typisches Beispiel bildet Philod., *Περὶ οἰκονομίας*, ed. Jensen, Leipzig 1907 (Bibl. Teubn.); vgl. dazu p. XXV.
88. Diog. Laert., X, 8; Plut., C. Ep. beat. 2, 1086 E.
89. So Apollodors *Συναγωγή δογμάτων*, (Diog. Laert., VII, 181) und Philodems *Φιλοσόφων σύνταξις*. Vgl. Crönert, Kol. u. Men. S. 147 und das über den Wert der *ιστορία* als Erkenntniskriterium Gesagte S. 58.
90. 26, fr. IV; 13, II, S. 242, A. 26; 268, A. 183.
91. Diog. Laert., X, 16 ff.
92. Bd. 6 dieser Sammlung, S. 145; Bd. 7, S. 17 f.
93. Diog. Laert., X, 82; 116; 133 ff.; 23, K. A. XII; Porphyrr., Ad Marc. 31; 29, fr. 48; vgl. Anm. 210. Wie Hirzel (7, I, S. 157) von dieser Grundlage aus zu dem Ergebnis gelangen kann, die Ethik sei bei Epikur nur „ein Zweig der Naturwissenschaft gewesen“, läßt sich höchstens aus seiner Neigung erklären, zwischen der Epikureischen und der Demokriteischen Lehre eine volle Übereinstimmung in allen wesentlichen Punkten herzustellen.
94. Vgl. dazu das Lob des Eklektizismus bei Th. Gomperz, Neue Bruchstücke Epikurs, Sitz.-Ber. d. Wiener Akad., phil.-hist. Kl. 83, 1876, fr. 5.
95. Diog. Laert., X, 40 f.; 23, fr. 74—6; 295; 28, I, 329 ff.; 482 ff. Vgl. Bd. 6 dieser Sammlung, S. 133.
96. Diog. Laert., X, 138 f.; 28, I, 150 ff.
97. Diog. Laert., X, 54; 28, I, 782.
98. Bd. 6 dieser Sammlung, S. 128, A. 357.
99. Diog. Laert., X, 54; 23, fr. 275; Diels, Vors. 55 A. 47.
100. Bd. 6 dieser Sammlung, S. 134 ff., wo es, wie aus dem Zusammenhang ersichtlich ist, S. 135, Z. 21 v. o. statt „Gewichtslosigkeit“ natürlich „Schwere der Atome“ heißen muß.
101. Diog. Laert., X, 56; 28, I, 599 ff.
102. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 49.
103. 23, fr. 267/8, 275, 288. Vgl. Bd. 6 dieser Sammlung, S. 129 f. u. 5, S. 320. Wenn die Lehre des der Epikureischen Schule nahestehenden Arztes Asklepiades von Bithynien so dargestellt wird, daß er zwar an der Existenz von Atomen festhalte, diese Atome aber nicht als mechanisch unteilbar betrachte, sondern durch gegenseitige Zusammenstöße in noch

kleinere Partikel zersplittern lasse (Cael. Aurel., De morb. acut I, 14; 25, S. 58 ff.), so könnte man zunächst meinen, daß es sich bei jener Darstellung nur um einen mißverständlichen Versuch handle, dem Begriff des mathematischen den des physikalischen Atoms als der letzten mechanisch unteilbaren Einheit zu substituieren. Indessen hat doch nicht nur, wie Lasswitz (Die Erneuerung der Atomistik in Deutschland, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos., Bd. 3, 1879) nachweist, die atomistische Lehre in dieser Formulierung die Grundlage der modernen Atomistik gebildet, sondern mag tatsächlich bereits die Ahnung der späteren Unterscheidung zwischen Atomen und Molekülen, ja, wenn man so will, sogar der allermodernsten Anschauungen über die Struktur und den Zerfall der Atome enthalten, zumal die sekundären Atome, die durch Zersplitterung der primären Atome, also der heutigen Moleküle, entstanden wären, vornehmlich zur Erklärung der chemischen „Mischungsvorgänge“ dienen sollen.

104. Diog. Laert., X, 55. Vgl. Bd. 6 dieser Sammlung, S. 129 und Anm. 360.

105. Diog. Laert., X, 42; 23, fr. 269/70; 28, II, 478.

106. Bd. 6 dieser Sammlung, S. 134.

107. Diog. Laert., X, 42; 28, I, 1008 ff.; II, 522 ff.; 26, fr. 20. Vgl. Bd. 6 dieser Sammlung, S. 19; Bd. 8, S. 70.

108. Bd. 6 dieser Sammlung, S. 32; Bd. 8, S. 45 ff.

109. Diog. Laert., X, 60 f.; 28, II, 80 ff., 184 ff.; 23, fr. 276/7.

110. So A. K o c h a l s k y (Das Leben und die Lehre Epikurs [Übers. v. Diog. Laert. X], Leipzig 1914, Anm. 53) richtig gegen Usener. Auch bei Lukrez sind sinngemäß unter corpora nur die corpora prima zu verstehen.

111. Diog. Laert., X, 88.

112. Ebda. 45, 74, 88 f.; 28, II, 1048 ff.; 23, fr. 82, 301/2; 26, fr. 20.

113. Diog. Laert., X, 39; 28, II, 294 ff.

114. Diog. Laert., X, 73; 28, II, 1147 ff.; V, 235 ff.; 23, fr. 304/6.

115. Diog. Laert., X, 72; 28, II, 459; 49, X, 219.

116. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 52.

117. Diog. Laert., X, 43.

118. Ebda. 41, 69.

119. 28, II, 216 ff.; 23, fr. 280/1; 33, 36, 11; 26, fr. 33.

120. Aet. I, 29, 5; Diog. Laert., X, 90, 133 ff. An dieser Stelle scheint Asklepiades von der Epikureischen Lehre abgewichen zu sein, sofern er den ganzen Naturlauf einer unabänderlichen Notwendigkeit unterwirft (25, S. 65).

121. Augustin, Ep. 118 ad. Diosc. 28, wo allerdings das Verhältnis Epikurs zu Demokrit auf den Kopf gestellt ist; 27, fr. III.

122. 28, IV, 803 ff.; Lact., Inst. III, 17, 8 ff.; hierher gehört auch die ausdrückliche Ablehnung aller Aristotelischen „Vermögen“ (δυνάμεις) durch Asklepiades (25, S. 66).

123. Diog. Laert., X, 76 ff.; 28, II, 165; 23, fr. 367—74; 31 (1915), col. VII, 5.

124. 23, fr. 395; 27, fr. IV.

125. Diog. Laert., X, 76; 123; 23, K. A. 1; 28, II, 646 ff.; 100 ff.; V, 146 ff.; VI, 50 ff.; 31 (1916), fr. 86 a; Cic., De nat. d. I, 17, 45; 19, 51.

126. Cic., De nat. d. I, 18.

127. Hippol., Philos. 22, 3; Cic., De div. II, 17, 40; 28, III, 18 ff.; V, 146 ff.; 31 (1916), col. VIII.
128. Cic., De nat. d. I, 18, 49; 25, 71; 30, 136; 31 (1916), fr. 6.
129. 31 (1915), col. II, 7; (1916) fr. 18, 41, 77; col. XII ff. In col. XIV wendet sich Philodem selber gegen allzu weitgehende Auswüchse einer solchen Kasuistik.
130. Diog. Laert., X, 30.
131. Ebda. 67.
132. Bd. 6 dieser Sammlung, S. 138 f.
133. Aet., IV, 3, 11; 28, III, 231 ff.; Diog. Laert., X, 63, wo der luftartige Stoff ausgelassen ist.
134. Plut., Adv. Col. 20; 28, III, 241. Vielleicht geht die Epikureische Lehre auch dahin, daß nur der vernünftige Seelenteil den namenlosen Stoff enthält, die übrigen drei Stoffe dagegen dem λογικόν und dem ἄλογον gemeinsam sind; vgl. J. Woltjer, Lucretii philosophia cum fontibus comparata, Groningen 1877, S. 69 f. Asklepiades jedoch leugnet überhaupt die Existenz eines der „Seele“ übergeordneten „Geistes“ (ἡγεμονικόν); s. 25, S. 75; 49, VII, 202.
135. 23, fr. 312; 28, III, 136 ff.; Diog. Laert., X, 66.
136. Bd. 6 dieser Sammlung, S. 138 f.
137. Diog. Laert., X, 48 f.; 28, IV, 42 ff.
138. 24, I, II, fr. 3; 28, IV, 42 ff.
139. 28, IV, 722 ff.
140. Plut., De def. or. 19, 420 B f.; 28, IV, 127 ff.
141. Aet., IV, 3, 11; 28, III, 238 ff.
142. Bd. 6 dieser Sammlung, S. 138 f.
143. 28, III, 350 ff.
144. Diog. Laert., X, 65 f.; 28, III, 416 ff.
145. Diog. Laert., X, 49 ff.; R. Philippson, De Philodemi libro qui est περὶ σημείων καὶ σημειώσεων, Diss., Berlin 1881, S. 13 ff.
146. 23, fr. 242—5.
147. Diog. Laert., X, 31; 50 f.
148. Ebda. 33 f.; 49, VIII, 63 f. Man achte auf die Annäherung des Epikureischen Begriffes der ἐπιόληψις an den skeptischen Begriff des εὐδοκεῖν (s. S. 141) und den Humeschen Begriff des „belief“.
149. Diog. Laert., X, 33; 23, fr. 255. Die Bedeutung der ἐπιόληψις wird durch die übliche Übersetzung mit „Begriff“ durchaus verfälscht.
150. Diog. Laert., X, 33; 38; 23, K. A. XXIV; 33, fr. IV, 6; Philippson a. a. O. S. 10 ff.
151. Plut., Adv. Col. 4, 1109 A ff.; Diog. Laert., X, 68.
152. Diog. Laert., X, 52; 23, K. A. XXIII, XXIV; 28, IV, 507 ff.
153. Plut., Adv. Col. 25, 1121 A ff.; Cic., Ac. II, 7, 19. Vgl. 12, S. 217.
154. Diog. Laert., X, 54; Plut., Adv. Col. 7, 1110 C ff.; 28, IV, 51.
155. Es ist daher keineswegs „unzweifelhaft“ (12, S. 220), daß Epikur den Atomen die sinnlichen Qualitäten absprach.
156. Diog. Laert., X, 52 ff.; 24, I, II, fr. 3 u. S. 31; 28, IV, 42 ff., bes. 90; 524 ff.
157. 33, 18, 3.
158. Diog. Laert., X, 49, 68.
159. Daß qualitative Veränderungen tatsächlich aus quantitativen hervorgehen können, beweist Asklepiades (25, S. 62; Cael. Aur., De morb.

acut. I, 14) durch die Beispiele, daß in pulverisiertem Zustand das weiße Silber schwarz, das schwarze Bockshorn weiß erscheint. Der Skepsis dienen dieselben Beispiele zum Beweis der Relativität der Wahrnehmung (48, I, 129).

160. Auch die von Bäumker (5, S. 326) und Natorp (12, S. 220 f.) als wesentlich für die Epikureische Erkenntnislehre dargestellte Unterscheidung zwischen den unveränderlichen Eigenschaften der Atome und den veränderlichen, aber nicht minder wirklichen Eigenschaften der Dinge enthält keine befriedigende Lösung der vorhandenen Schwierigkeiten.

161. Diog. Laert., X, 69.

162. Ebda. 31; 49, VII, 203.

163. Diog. Laert., X, 68; 28, I, 453.

164. Diog. Laert., X, 33, 75; Plut., Adv. Col. 22, 1119 F; 49, VIII, 258.

165. Diog. Laert., X, 68 ff.; vgl. 17, III, 1, S. 406 f.

166. Diog. Laert., X, 38, 75; 28, V, 1028 ff.; Orig., C. Cels. I, 24; 26, fr. X. Vgl. 12, S. 213.

167. 28, IV, 469.

168. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 73.

169. Diog. Laert., X, 36, 39. Vgl. 12, 235 ff.

170. Diog. Laert., X, 80; 84—116 pass.; 133; 28, V, 531.

171. 23, fr. 376.

172. Diog. Laert., X, 51.

173. Ebda. 31.

174. Zur Kontroverse, ob Philodem in seinem Werke den Spuren Epikurs oder Zenons folgt, s. Philippson, a. a. O. S. 31 f.

175. 33, 27, 30; fr. II, 1. Vgl. Diog. Laert., X, 38.

176. 33, 8, 35; 17, 33; 22, 38 ff.; fr. IV, 4—5.

177. 33, 15, 5; 18, 14; 28, 35; 38, 26. Vgl. Philippson, a. a. O. S. 34, A. 7.

178. 33, 22, 2 ff.; 37, 1 ff.; fr. II, 1. Vgl. Philippson, a. a. O. S. 38 f.

179. 33, 18, 23 ff.

180. 33, 20, 9; 22, 5 ff.; 26, 33.

181. Der Einwand angedeutet bei Cic., De fin. II, 1, 3 f. Vgl. zu dieser Kontroverse zwischen Nominalismus und Realismus Husserl, Log. Unters., 2. Aufl., Halle 1913, II, S. 207 ff. und Bd. 7 dieser Sammlung, S. 69.

182. Philippson, a. a. O. S. 43 ff.

183. 33, 7, 34 ff.; 15, 20 ff.; 20, 37 ff.

184. Diog. Laert., X, 133; 28, II, 216 ff.

185. Bd. 7 dieser Sammlung, S. 48.

186. 28, IV, 876 ff. Die Physiologie dieses durch eine efferente Strömung des geistigen Elementes eingeleiteten Erregungsvorganges erinnert in mancher Hinsicht an die Kartesianische Theorie der Lebensgeister.

187. Diog. Laert., X, 133 f.

188. 28, IV, 802 ff.

189. Diog. Laert., X, 51.

190. Mit dieser Einsicht löst sich auch das vielumstrittene Problem, ob Epikur Determinist oder Indeterminist gewesen sei. S. Gomperz, Neue Bruchstücke Epikurs, Sitz.-Ber. d. Wiener Akademie, 1883; Die

- Überreste eines Buches Epikurs *Περὶ φύσεως*, Wiener Stud. I, 1879 und 17, III, 1, S. 439, A. 2.
191. Diog. Laert., X, 31, 38, 63; Cic., De fin. II, 12, 36; III, 1, 3; 33, 27, 16; fr. I, 14.
192. Diog. Laert., X, 89, 137; Cic., Tusc. V, 34, 95; Plut., C. Ep. beat. 7, 1091 A f.
193. Diog. Laert., X, 127 f.; 23, K. A. XXIX.
194. 23, K. A. XXX; fr. 456.
195. 28, IV, 858 ff.
196. Diog. Laert., X, 128; 23, K. A. II; XVIII; fr. 417—25, 434.
197. Diog. Laert., X, 136; II, 87, 89.
198. Bd. 7 dieser Sammlung, S. 48.
199. 23, fr. 411—4.
200. Zeller irrt daher, wenn er (17, III, 1, S. 455) die *καταστηματικὴ ἡδονή* mit der *ἐν κινήσει* identifiziert, beide als positive Lust zusammenfaßt und der reinen Ataraxie als der negativen Lust gegenüberstellt.
201. 23, fr. 429—33.
202. Diog. Laert., II, 89.
203. Athen., Deipnos. XII, 546 F; vgl. Plut., C. Ep. beat. 4, 1089 D f.; 29, fr. 39 ff.
204. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 149, 171.
205. So M. Guyau, La morale d'Epicure, Paris 1886, S. 32, dem Zeller (17, III, 1, S. 460, A. 1) zu Unrecht widerspricht.
206. Diog. Laert., X, 6, dazu 9 in.
207. Diog. Laert., II, 90; X, 128, 131 ff., 137; 22, K. A. XVII, XVIII. Aus diesem Grunde ist es daher ganz unwahrscheinlich, daß, wie Hirzel (7, I, 165 ff.) meint, die Lehre von der ausschließlich körperlichen Natur der Lust ein Dogma gebildet haben sollte, das innerhalb der Schule zu ernsthaften Differenzen, insbesondere etwa zu dem vielberedeten Streit zwischen Metrodor und seinem Bruder Timokrates (29, fr. 39—42) geführt hätte.
208. Diog. Laert., X, 136; Plut., C. Ep. beat. 5, 1089 D; Stob., Flor. VI, 50; Cic., Tusc. V, 16, 6.
209. Diog. Laert., X, 130; 23, K. A. III; XVIII; Cic., De fin. I, 11; Plut., C. Ep. beat. 3, 1088 E; Porphy., De abst. I, 54.
210. Diog. Laert., X, 77 f., 85 f.; 49, XI, 169; Porphy., Ad Marc. 31; Cic., De fin. I, 19, 63; 21, 71.
211. Hor., Epist. I, 4, 16; Cic., In Pis. 16, 37; vgl. 23, p. LXX.
212. Diog. Laert., X, 138; Seneca, De vita beata 9, 1; Alex., Top. 19, 13.
213. Diog. Laert., X, 34, 129, 137; Euseb., Praep. ev. XIV, 21; Cic., De fin. II, 10, 31; 48, III, 194; 49, XI, 96; Augustin., De civ. dei XIX, 1.
214. Diog. Laert., VII, 85 f., 94.
215. So besonders deutlich 26, fr. 25. Vgl. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 114.
216. 23, K. A. V; Athen., Deipnos. VII, 280 B; XII, 546 F; Cic., Tusc. V, 26, 73; 41, 119; Luc., Bis acc. 21.
217. Diog. Laert., X, 129 f.; Cic., Tusc. V, 34, 95; Euseb., Praep. ev. XIV, 21, 3; Seneca, De otio 7, 3.
218. 23, K. A. VIII; Maxim. Tyr., Diss. III, 3; Cic., De fin. I, 10, 32; vgl. auch die vor. Anm.

219. Diog. Laert., X, 118 ff.; Philod., *Περὶ οἰκονομίας*, ed. Jensen, Leipzig 1907 (Bibl. Teubn.), col. 12 ff.; *Περὶ δούλης*, ed. Wilke, Leipzig 1914 (Bibl. Teubn.), col. 3 ff., 37 ff., 47.

220. Diog. Laert., X, 120; 23, K. A. XVII, XXVIII, XXXI bis XXXVIII; Philod., *Περὶ οἰκονομίας*, col. 24, 11 ff.; Cic., De fin. I, 16, 50; 20, 69 (wo allerdings auf den Selbstwert hingewiesen wird, den die Freundschaft bei den späteren Epikureern angenommen zu haben scheint; so bekennt sich ja auch Diogenes [26, fr. 24] im Gegensatz zu einem engherzigen Individualismus ausdrücklich zu einem „aufgeklärten“ Kosmopolitentum); Ad. fam. VII, 12; De leg. I, 13, 39; Plut., Adv. Col. 33 f.; De occ. viv. 4; De am. prol. 2 (vgl. aber auch De tranq. an. 2); Seneca, De otio 3, 2; ep. 97, 15; Epict., Diss. I, 23, 1; II, 20, 6; III, 7, 19; IV, 11, 1; Clem., Strom. II, 23; IV, 22.

221. So bes. Polystros (34).

222. Vgl. Bd. 7 dieser Sammlung, S. 47.

223. 23, K. A. VIII, XV, XX, XXI; Diog. Laert., X, 130; Plut., C. Ep. beat. 3, 5; Stob., Flor. XVII, 23; Porphyry., De abst. I, 51; Seneca, ep. 4, 10; 27, 9.

224. Seneca, De vita beata 12, 4; 13, 1.

225. Diog. Laert., X, 22, 118 (wo sich allerdings ein gewisser Widerspruch über das Verhalten des Weisen auf der Folter findet); Cic., De fin. I, 15, 17; II, 32; Tusc. II, 7; V, 10, 26, 28, 34, 38 ff.; Augustin., Serm. 348, 3; Plut., C. Ep. beat. 3, 5; Seneca, ep. 66, 18; 67, 15.

226. 32, K. A. XXVI; 28, VI, 20 ff.

227. 23, K. A. IV; Diog. Laert., X, 133; Cic., De fin. I, 12, 15; Tusc. II, 19, 44; Plut., De poet. aud. 14; C. Ep. beat. 23; 26, fr. 58.

228. 26, fr. 29; 23, K. A. XV, XX, XXI, XXVI, XXX; Diog. Laert., X, 130; Porphyry., Ad Marc. 27, 29; Cic., De fin. I, 13.

229. 23, K. A. II; Diog. Laert., X, 125; Plut., C. Ep. beat. 23, 27, 29; 28, III, 830 ff. Zu der Frage, ob die Angst vor dem Tode oder vor den Göttern die schrecklichere sei, vgl. 31 (1915), col. 17 ff.

230. Diog. Laert., X, 135; 28, III, 322; V, 51 ff.; Stob., Flor. XVII, 30.

231. Vgl. dazu 11, S. 21 ff., bes. 28 ff.

232. Diog. Laert., X, 123; Cic., De nat. d. I, 16, 43; 31 (1915) col. 2, 7; (1916) col. 9; 49, IX, 45; 29, fr. 123.

233. Diog. Laert., X, 139; Cic., De nat. d. I, 19, 49; 7, I, S. 46 ff.

234. Diog. Laert., X, 77; 23, fr. 342; 29, S. 84 ff.; 31 (1916), col. 8 ff.; S. 6, 32. Der Kampf gegen die Vergötterung der Gestirne führt daher, wie Diels hervorhebt, folgerichtig auch zu einem Kampf gegen den Katasterismus der Zäsuren.

235. 30, S. 106 ff., 118, 126 ff., 146; 23, fr. 386/7.

236. Hermarch bei Procl., In Tim. 27 C, p. 216, 18 ed. Diehl.

237. Philod., *Περὶ μουσικῆς*, ed. Kemke, Leipzig 1884 (Bibl. Teubn.), S. 66.

238. 23, fr. 389/90.

239. 26, fr. 63.

240. Bei Zenon kommt infolge der Durchsetzung der kyprischen Bevölkerung mit phönikischen Einwanderern (Diog. Laert., VII, 1) sogar die Möglichkeit einer semitischen Abstammung in Betracht. Zur Bedeutung dieser Fremdbürtigkeit s. 47, S. 15.

241. Über die Unsicherheit der Zeitangaben s. 17, III, 1, S. 28, A. 4 und 14, S. 433.

242. Euseb., Praep. ev. XIV, 5, 14.
243. Seine Rechtfertigung dieser Polymathie (Diog. Laert., VII, 5) zeigt eine deutliche Spitze gegen das Epikureische Autodidaktentum.
244. Diog. Laert., VII, 4; Quint., Inst. or. XII, 7, 9. Vgl. auch den Spott Lukians über die scharfe Eintreibung des Honorars durch die Stoiker, z. B. Hermot. 9; Icaromen. 16.
245. Diog. Laert., VII, 6; Luc., Macrob. 19.
246. Allerdings mit wenig glücklichem Erfolge (s. Anm. 507). Daß übrigens Antigonos die stoische Philosophie nicht allzu ernst genommen haben kann, geht aus seinen Versuchen hervor, dem Persaios die Unmöglichkeit der stoischen Apathie ad hominem zu beweisen (Diog. Laert., VII, 136; 35, I, fr. 449). Über die Bedeutung der Stoa als makedonischer Hofphilosophie s. Wilamowitz, a. a. O. S. 210 ff., 217 f.
247. Diog. Laert., VII, 37.
248. Über seine mangelnden Lehrerfolge vgl. allerdings Susemihl (13, I, 61), der jedoch die Persönlichkeit des Kleantes im übrigen allzu sehr zu idealisieren scheint.
249. Vgl. 35, I, p. III ff.
250. Diog. Laert., VII, 83. Vgl. 17, III, 1, S. 40, A. 5.
251. Diog. Laert., VII, 179.
252. Ebda. 183, 185.
253. Nach Diog. Laert., VII, 180 waren es 705 Bände!
254. Diog. Laert., VII, 179, 184.
255. Athen., Deipnos. V, 2, 186 A.
256. Cic., De fin. IV, 28, 79.
257. 17, III, 1, S. 594, A. 4.
258. Ebda. S. 596, A. 2.
259. 17, III, 1, S. 707 ff.; vgl. auch A. Polzer, Die Philosophen im 2. Jahrhundert n. Chr., Jahresber. d. k. k. II. Gymn. in Graz, 1879, S. 4 f. Der staatlichen Förderung der stoischen Philosophie stehen allerdings die Anfeindungen gegenüber, welche sie, besonders unter den ersten römischen Kaisern, infolge ihrer Kritiksucht, vor allem in politischen Angelegenheiten, und ihrer demokratischen Neigungen erfuhr. So kann man geradezu von einer Stoikerverfolgung unter Nero sprechen, der u. a. Seneca zum Opfer fiel. Auch vor und nach Nero wurden gelegentlich stoische und kynische, unter Vespasian sogar zeitweise alle Philosophen aus Rom verbannt.
260. Augustin., C. ac. III, 19, 42.
261. In diesem Typus nähert sich nicht nur die kynische Lebensweise der Askese christlicher Mönche (17, III, 1, S. 804), sondern auch das Ideal des kynischen Weisen dem Ideal des christlichen Priesters weitgehend an (15, S. 91 ff.).
262. 14, S. 457 werden sie darum treffend mit den sogenannten Kapuzinerpredigten verglichen.
263. 15, S. 81 ff.
264. 13, II, S. 579.
265. Seneca, Qu. nat. VII, 32, 2.
266. Diog. Laert., VII, 39 f.; Plut., De stoic. rep. 9, 1035 A.; 49, VII, 22. Vgl. aber auch Anm. 443.
267. Diog. Laert., VII, 40, 48, VII, 16; Philo, De agr. 14; Orig., Comm. in Matth. III, 778 D; daselbst auch andere Vergleiche analogen Charakters. Den Primat der Physik, der in dieser Auffassung zum Ausdruck

kommt, hält P. Schubert (Die Eschatologie des Poseidonios, Veröff. d. Forsch.-Inst. f. vgl. Religionsgesch. a. d. U. Leipzig, R. II. H. 4. Leipzig 1927, S. 66 ff.) allerdings für Poseidonianisch.

268. Die Hochschätzung der historischen Kenntnis früherer Lehrmeinungen kommt schon in der Anekdote (Diog. Laert., VII, 2) zum Ausdruck, nach welcher Zenon bereits zu Beginn seines Studiums den ihm gewordenen Orakelspruch beherzigt habe, „die Farbe der Toten anzunehmen“, d. h. sich in die Werke seiner Vorgänger zu versenken. In Widerspruch dazu steht freilich seine Verachtung der enzyklopädischen Bildung (a. a. O. 32).

269. Diog. Laert., VII, 46 ff. Vgl. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 104 ff.

270. Diog. Laert., VII, 61; Aet., IV, 11 ff.; I, 10, 5; Stob., Ecl. I, 12; 49, VII, 246; Olympiod., In Plat. Phaedr. 125, 7. Zur vermutlichen Epikurensche Abstammung des Begriffes der *προόληψις* vgl. 7, II, 7 ff.

271. Diog. Laert., VII, 46, 50; Aet., IV, 12 ff.; 49, VII, 162, 248 ff., 442; Galen., De dign. puls. I, 5. Der Vergleich mit dem sich selbst erleuchtenden Licht kehrt in ganz analogem Zusammenhange bei Fichte wieder, wo er die eigentümliche Natur des sich selbst setzenden Ichs zu verdeutlichen sucht. — Zu der im Grunde nicht allzu belangreichen Kontroverse über die aktive oder passive Bedeutung von *καταληπτικός* vgl. Stein (46, S. 168), dessen eigene Deutung jedoch darunter leidet, daß er einen in sich unklaren Begriff allzu genau zu bestimmen versucht.

272. 49, VIII, 409.

273. 49, VII, 227 ff., 372 ff.; Philo, De opif. mundi 166. Der Vergleich der Seele mit dem Siegelwachs stammt aus Platons Theaetetus (191 Cff.), von wo ihn Zenon auf Grund seiner Platonischen Studien (s. S. 72) entnommen haben dürfte.

274. Cic., Ac. I, 11, 40; II, 33, 108; Stob., Ecl. II, 349, 23 ed. Wachsmuth; Galen., In Hippocr. de med. off. I, 10; 49, VIII, 397. Noch deutlicher tritt das intellektuelle Moment in der Wahrnehmung z. B. bei Epiktet (Diss. I. 6) hervor. Es ist daher nur eine Ausführung dieses Gedankens, aber keine grundsätzliche Neuerung, wenn Panaitios und Poseidonios den Verstand zum Richter über die Wahrheit der Erkenntnis setzen (44, S. 264, 355).

275. 49, VIII, 11 f., 275 f. (vgl. dagegen allerdings VII, 274, wo die artikulierten Laute der „sprechenden Vögel“ wiederum als *φωναὶ σημαντικαί* bezeichnet werden, vielleicht allerdings nur mit Rücksicht auf die Bedeutung, die solche Laute für den Menschen besitzen); Diog. Laert., VII, 56 f. Zur Sprachpsychologie der Stoa vgl. 37, S. 85 ff.; 46, S. 282 ff. Nach der vorgetragenen Auffassung wäre die stoische Erkenntnistheorie in dieser Hinsicht das gerade Gegenteil einer nominalistischen, als welche sie Stein (46, S. 220, 286) in diesem Zusammenhange darzustellen sucht. Auch der von Stein behauptete Unterschied zwischen *λέξις ἀσήμαντος* und *λόγος προφορικός* erscheint, wenigstens als allgemeine Lehre der Stoa, angesichts der entgegenstehenden Berichte nicht hinreichend begründet. Ebensowenig dürfte die metaphysisch-naturphilosophische Deutung jenes Unterschiedes bei Aall (1, I, S. 140, 165) zutreffen.

276. 49, VII, 35, 424.

277. 49, VII, 247.

278. 49, VIII, 10.

279. 49, VIII, 79; Diog. Laert., VII, 66; Gell., Noct. Att. XVI, 8, 4.

280. Cic., De div. II, 61, 126. Daß, wie besonders Bonhöffer

(38, S. 223 ff.) hervorhebt, der *ὁρθὸς λόγος* (Diog. Laert., VII, 54; vgl. Anm. 274) jenes Merkmal enthalte, erscheint demgegenüber als eine bloß formale Definition des *κρίτηριον* (vgl. 6, S. 150). Und wenn selbst die Ableitung Reinhardts (42, S. 414 ff.) aus der Sextosstelle (VII, 89 ff., bes. 93) zuträfe, daß Poseidonios die Möglichkeit einer adäquaten Erkenntnis auf die Analogie zwischen dem makrokosmischen und dem mikrokosmischen Logos begründe, so wäre damit allenfalls die Möglichkeit einer metaphysischen Adäquation zwischen Erkenntnis und Gegenstand, aber noch immer kein immanentes Wahrheitskriterium gegeben. Handgreiflicher, aber erkenntnistheoretisch ebenso wenig befriedigend ist die Berufung auf den consensus omnium (Seneca, Ep. 117, 6) oder den gesunden Menschenverstand (46, S. 252 ff.), deren metaphysische Begründung freilich wieder auf die makrokosmische Natur der Seele zurückführen würde (vgl. 6, S. 149).

281. 48, VIII, 56 f.; Augustin., De civ. d. VIII, 7; Orig., C. Cels. VII, 37.

282. Aet., IV, 11. Zur Geschichte des Begriffes der tabula rasa s. 46, A. 230.

283. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 61.

284. Diog. Laert., VII, 52.

285. Plut., De stoic. rep. 17; Epict., Diss. II, 11, 3; III, 22, 39; dagegen II, 11, 2, wo die Apriorität geometrischer Erkenntnisse ausdrücklich geleugnet wird; vgl. Diog. Laert., VII, 53 und 38, S. 191 ff. Der Versuch Bonhöffers, die *ἐμφυτος πρόληψις* gewissermaßen als Kantische Idee, als regulatives Prinzip oder, nach seinen Worten, als „Kanon“ der Erfahrungserkenntnis zu deuten, geht in dem Bestreben, die Unklarheiten der stoischen Erkenntnistheorie hinwegzuinterpretieren, wohl etwas zu weit. Wahrscheinlicher ist die Deutung Steins (46, S. 228 ff.), nach welcher die *κοινὰ ἐννοιαὶ* angeborene Dispositionen darstellen, ohne daß freilich der Begriff dieses potenziellen Angeborens in seiner naturalistischen Färbung den Gegensatz zwischen Empirismus und Apriorismus befriedigend zu überbrücken vermag.

286. Diog. Laert., VII, 45; Ammon., In Anal. pr. 68, 4 ff.

287. Cic., Ac. II, 47, 145.

288. Cic., Ac. I, 11, 42; 49, VII, 151; vgl. 38, S. 182 ff.

289. Cic., Ac. I, 11, 40.

290. Cic., Ac. I, 11, 41; 49, VII, 151; Diog. Laert., VII, 47; Stob., Ecl. II, 6, 6 p. 73, 19 W.

291. Cic., Ac. II, 9, 28; Epict., Diss. II, 20, 1; Clem., Strom. VIII, 5; 49, VIII, 463.

292. Plut., De stoic. rep. 10, 1; 47, 12; Adv. Col. 26, 3; Galen., Adv. Jul. 5; 49, XI, 162.

293. Simpl., Cat. 66, 32; Plotin., Enn. VI, I, 25.

294. Vgl. Trendelenburg, Hist. Beitr. I, Berlin 1846—76, S. 222; Prantl, Geschichte d. Logik, I, Leipzig 1855, S. 426 ff.; 17, III, 1, S. 94 ff., deren abschätzige Beurteilung der stoischen Kategorientafel wie der ganzen stoischen Logik wohl aus einer nicht ganz gerechtfertigten Voreingenommenheit fließt.

295. Plotin., Enn. VI, I, 28; Galen., Meth. med. II, 7; Alex., Top. 301, 19; Philo., Leg. alleg. III, 175. Zu dem Streit über den Primat von *τι* oder *ὅν* innerhalb der Stoa vgl. 17, III, 1, S. 94 A. 2.

296. Diog. Laert., VII, 71 ff.

297. Simpl., Cat. 403, 6; 405, 25 ff.

298. Ebda. 394, 31 ff.; Diog. Laert., VII, 69 ff.

299. Diog. Laert., VII, 71 ff.

300. 49, VIII, 367; vgl. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 79 ff.

301. 49, VIII, 314.

302. Ebda. 422.

303. Diog. Laert., VII, 45; Cic., Ac. II, 8, 26 f.

304. Es ist daher ungenau, wenn Zeller (17, III, 1, S. 111, A. 2) die wahren Schlüsse in synthetische und analytische einteilt. Schlüsse sind nach stoischer Auffassung immer synthetisch, es gibt aber auch rein analytische Folgerungen, die jedoch eben deshalb als nicht schlußmäßige (*οὐκ ἀποδεικτικοί*) bezeichnet werden.

305. Alex., Anal. 390, 16; vgl. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 82.

306. Diog. Laert., VII, 73; vgl. 17, III, 1, S. 107, A. 1.

307. Diog. Laert., VII, 79 ff.; Galen., Intr. dial. 6; 49, VIII, 223 f.

308. Diog. Laert., VII, 60; Alex., Top. 42, 31; Galen., Def. med. 1; 48, II, 195 ff.; 49, VIII, 277; vgl. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 72 u. Anm. 157.

309. Alex., Anal. pr. 265, 3 ff.; 262, 6 ff.; 263, 26 ff.; vgl. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 82.

310. 49, VIII, 254; vgl. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 37.

311. Cic., De fato 20 ff.; Simpl., Cat. 406, 34 ff.; Plut., De stoic. rep. 10, 1036 C.

312. Cic., De fato 13 ff.; Boeth., In Arist. de int. 374; Alex., Anal. pr. 177, 25; Diog. Laert., VII, 75; vgl. Bd. 7 dieser Sammlung, S. 42 ff.; Bd. 8, S. 71 ff. Daher scheinen die Einwände des Boethius (a. a. O. 429) und Plutarch (De stoic. rep. 46, 1055 D) die stoische Lehre nicht einmal sinngemäß wiederzugeben, geschweige denn zu widerlegen. An der Gegenüberstellung Epiktets (Diss. II, 19) ist freilich richtig, daß Chrysipp kein Bedenken trägt, die von den Megarikern als absurd verworfene Konsequenz zu ziehen, daß aus dem Möglichen ein Unmögliches werden könne, sobald nämlich die Bedingungen zu seiner Verwirklichung aufgehoben seien; aber schon die Behauptung, daß alles Wirkliche möglich sei, entspricht zwar der allgemeinen, angeblich nur von Kleanthes und seinen Nachfolgern verlassenen Lehre der Stoiker, verwechselt jedoch bereits die ontologische Notwendigkeit im Sinne der Tatsächlichkeit mit der logischen Notwendigkeit im Sinne der Begründung, während vollends der Satz, daß als („bloß“) Mögliches nur gelten dürfe, was sich nicht verwirklichen werde, der stoischen Definition stracks zuwiderliefe. Alexander (De fato 10) hat die richtige Einsicht, daß eine vérité de fait nicht mit einer vérité de raison zusammenfällt, und daß alle problematischen Urteile in letzter Linie auf eine Unkenntnis der zureichenden Gründe zurückgehen.

313. Diog. Laert., VII, 134; Galen., In Hipp. de nat. hom. I K. XV, 30; Seneca, Ep. 65, 2; vgl. Plut., De comm. not. 38, 1079 B.

314. Wie man die Bestimmung der Gestaltlosigkeit dennoch mit der Bestimmung der Körperlichkeit vereinigt denken könnte, dazu vgl. 5, S. 332 f.

315. Vgl. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 34.

316. Ebda. S. 33 ff.

317. Cic., De fato 16, 36.

318. Stob., Ecl. I, 13, 1.

319. Cic., De fato 10, 20 ff. Zur stoischen Einteilung der Ursachen in eigentliche Ursachen (*συνεκτικά*, Vorursachen (*προκαταρκτηκά*), Mit-

ursachen (*αἰτίαι*) und Nebenursachen (*σύνεργα*) vgl. bes. Clem., Strom. VIII, 9.

320. 49, IX, 200 f.; Plut., De stoic. rep. 34, 1049 F ff.; Simpl., Phys. 420, 6. Demgemäß kann der Zufall nur mehr als eine noch unbekannte, aber trotzdem mit Notwendigkeit wirkende Ursache aufgefaßt werden (35, II, p. II, c. VI, § 9).

321. 35, I, II, p. II, c. VI, § 5.

322. Stob., Ecl. I, 13, 1; Clem., Strom. VIII, 9; Procl., In Parm. IV, ed. Cousin V, 74; Simpl., Cat. 302, 27; 49, VIII, 263; IX, 211.

323. Diog. Laert., VII, 150; Stob., Ecl. I, 11, 5; Simpl., Phys. 227, 13. Zum Aristotelischen Begriff der *πρώτη ἔλη* vgl. bes. Met. IX, 7, 1049 a 26 und Ind. Ar. 786 b 10 ff.

324. Stob., Ecl. I, 11, 39; Chalc., In Tim. c. 292; Procl., In Tim. 81 E Schn.; Syrian., Met. 8, 3.

325. Diog. Laert., VII, 142 f.; 35, II, p. II, c. II, § 11.

326. Vgl. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 42.

327. Min. Fel., Oct. 19; Cic., De nat. d. I, 14, 36; Lact., Inst. I, 5; Diog. Laert., VII, 88. Man vgl. damit bes. auch die Gleichsetzung der Ideen Platons mit allgemeinen mathematischen Gesetzen, die eine Fülle von Erscheinungen unter sich begreifen (Procl., In Eucl. 35, 25).

328. Der Versuch A 11s (1, I, S. 110 ff.), eine rein geistige Logos-Auffassung als ursprüngliche Lehre der Stoa nachzuweisen und die Materialisierung des Logos-Begriffes erst der späteren Stoa in die Schuhe zu schieben, gehört zu den wohlgemeinten, aber vergeblichen Bemühungen, die immanenten Widersprüche des stoischen Systems hinwegzuinterpretieren.

329. Diog. Laert., VII, 134; 49, IX, 11; Orig., De princ. II, 4; Alex., De mixt. 224, 32; Simpl., Phys. 25, 15; Plut., De comm. not. 48, 1085 B; 35, I, fr. 160/1. Vgl. 1, I, S. 162 f.

330. Cic., Ac. II, 41, 126; De nat. d. I, 14, 36; Min. Fel., Oct. 19; Tert., Adv. Marc. I, 13; Augustin., De civ. d. VIII, 5. Zur Kritik Plut., De comm. not. 48, 1085 B; Plotin., Enn. VI, 1, 26 f.; 35, I, fr. 156/9; II, p. II, c. VII, § 4. Die Eignung des Feuers zur symbolischen Darstellung des Formprinzips ist bereits bei Heraklit besprochen worden (Bd. 6 dieser Sammlung, S. 50; vgl. auch Aet., I, 6, 1); das Pneuma hingegen hat nicht nur seit Anaximenes historischen Anspruch auf den Rang eines Urprinzips, insbesondere durch seine Verwandtschaft mit der quinta essentia des Aristoteles, dem Äther (s. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 57), sondern ist dazu im Zusammenhang der stoischen Lehre besonders durch seine natürliche Verbindung mit dem Logos — in der geläufigen Bedeutung des (gesprochenen) Wortes — geeignet. Diese Verbindung hat wohl auch dazu beigetragen, daß die christliche Philosophie den Ausdruck Pneuma zur Bezeichnung des Heiligen Geistes verwendete.

331. Galen., De plen. 3, VII, 525 f. K.; De trem. etc. 6, VII, 616 K.; Alex., De mixt. 223, 25 ff.; Plut., De comm. not. 49, 1085 C; Clem., Strom. V, 8.

332. Plut., De stoic. rep. 43, 1053 F f.

333. Plut., De def. or. 29, 426 A; Aet., I, 7, 33. Über das Verhältnis des *λόγος σπερματικός* zu den einzelnen *λόγοι σπερματικοί* als den principia individuationis, sowie über die Geschichte, auch die Vorgeschichte, des Begriffes vgl. 1, I, S. 125 ff.; 10.

334. Tert., Ad nat. II, 4; C. Hermog. 44.

335. In diesem Sinn einer embryonalen Keimmasse (also nach der herrschenden antiken Auffassung: des weiblichen „Samens“) ist wohl der Ausdruck *γονή* zu deuten. Dagegen ist es offenbar ein auf einem Übersetzungsfehler beruhendes Mißverständnis, wenn Chalcidius (In Tim. 294) die Emanation des *λόγος σπερματικός* mit dem Durchfließen des männlichen Samens durch die membra genitalia statt mit seinem Einfließen in die *γονή* vergleicht.

336. Diog. Laert., VII, 136, 148, 157; Stob., Ecl. I, 2, 29; 11, 5; 17, 3; Plut., Quaest. conv. II, 3, 3 f.; 49, IX, 77, 101; Cic., De nat. d. II, 10, 28; 22, 58; M. Aurel., IV, 14, 21; VI, 24; Euseb., Praep. ev. XV, 18; vgl. 6, S. 107 ff.

337. 49, IX, 81. Wenn nicht nur die *ψυχή* (Alex., De an. 115, 6), sondern auch der *νοῦς*, u. z. zum Teil eine höhere und eine niedere Form des *νοῦς*, als Tonosdifferenzierungen des Pneumas erscheinen (Philo. Quod deus sit immut. 35 ff.; Themist., De an. I, 5; M. Aurel., VI, 14), so läßt sich daraus nicht so sehr mit Stein (45, S. 92 ff.) auf die schlechthinige Identität von *νοῦς* und *ψυχή* als vielmehr mit Reinhardt (43, S. 40 ff.; vgl. Anm. 343) auf eine neue Deutung des Verhältnisses von *νοῦς* und *φύσις* schließen.

338. Alex., De mixt. 216, 14.

339. Cleomed., Circul. doct. I, 1 (38, II, fr. 546). Schon die ältere Stoa scheint den Organismus als das Musterbeispiel einer sympathetischen Einheit zu betrachten; vgl. 48, IX, 80.

340. Comm. Lucani ad v. 578, ed. Us. p. 305.

341. Plut., De Ei 8, 388 E.

342. Aet., I, 7, 19; 43, S. 202, 294.

343. Vgl. Anm. 438.

344. Cic., De nat. d. II, 9, 24; 32, 81; 42, S. 242 ff.

345. Vgl. Anm. 406.

346. Plut., Praec. coniug. 34; Nemes., De nat. hom. 5; 42, S. 349; 43, S. 34 ff.

347. Cic., De nat. d. II, 7, 19; Plut., De fato 574 E; 43, 111 ff.

348. 42, S. 118.

349. Diog. Laert., VII, 150; Stob., Ecl. I, 14, 1; Plut., De comm. not. 38, 1078 E ff.

350. Vgl. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 45.

351. Vgl. Bd. 6 dieser Sammlung, Anm. 368.

352. Plut., De comm. not. 39, 1079 D f.

353. Ebda. 38, 1079 A; vgl. Anm. 649.

354. 35, II, p. II, c. II, § 1; 4.

355. Ebda. § 5; Stob., Ecl. I, 19, 4.

356. Plut., De stoic. rep. 44, 1055 B ff.

357. Aet., I, 18, 5; 20, 1; Stob., Ecl. I, 18, 4; 49, X, 3 f.

358. 48, X, 12; Themist., Phys. 113, 7; Simpl., Cat. 361, 7 ff.

359. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 51.

360. 35, II, p. II, c. I, § 15. So wenigstens ließen sich die beiden Berichte vereinen, daß die Gegenwart (als Zeitatom) überhaupt nicht existiere (Plut., De comm. not. 41, 1081 C), zugleich aber (als Präsenzzeit) eine endliche Größe besitze (Diog. Laert., VII, 140).

361. 49, X, 123.

362. 35, II, p. II, c. I, § 11. Vgl. allerdings die Kritik Plotins (VI,

I, 26, 28) an dem angeblich stoischen Begriff der Undurchdringlichkeit und dazu 5, S. 335.

363. Stob., Ecl. I, 17; Philo, De conf. lingu. 184; Alex., De mixt. 216, 14 ff.; 17, III, 1, S. 29. Reinhardt (43, S. 5 ff.) glaubt, den medizinischen Begriff einer Mischung von Elementarkräften (im Gegensatz zu Elementarsubstanzen, vgl. Galen., De elem. sec. Hipp. I, 5; Philo a. a. O. und De aet. m. 16) auf Poseidonios zurückführen zu müssen.

364. Aet., I, 15, 6; Galen., Hist. phil. 27; De const. art. med. 7; Cic., De nat. d. III, 14, 35. Vgl. Bd. 6 dieser Sammlung; Anm. 408. Daß die Stoa geneigt ist, die Qualitäten insgesamt in realistischem Sinn als unabhängig von der Wahrnehmung existierend zu betrachten, kann dabei ebenso außer Betracht bleiben wie der von Galen als Hippokratisch überlieferte Beweis für die Schmerzempfindlichkeit als eine allgemein primäre Qualität der Materie.

365. 35, II, p. II, c. I, § 8.

366. Stob., Ecl. I, 10, 16; Galen., Introd. s. med. 9, XV, 698 K.; vgl. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 57.

367. Euseb., Praep. ev. XV, 14; 49, X, 312; Galen., De qual. inc. 5. XIX, 477 K.

368. Galen., De simpl. med. IX, 1; XII, 165 K.

369. Vgl. Bd. 6 dieser Sammlung, S. 51.

370. Galen., Introd. s. med. 9; Orig., C. Cels. IV, 56; zur Kritik vgl. Alex., De mixt. 224, 32 ff.

371. Hippol., Philos. 21, 4; Plut., De comm. not. 17, 1067 A; De stoic. rep. 39, 1052 C. Nach Seneca (Quaest. nat. III, 27 ff.) träte zur Zeit des größten Verfalles der Welt ebenfalls eine Katastrophe in Form einer Sintflut ein, die ganz so wie die *ἐκπύρωσις* von der Vorsehung zu kathartischen Zwecken bestimmt sei. Da aber ein Sinn der *ἐκπύρωσις* nicht recht einzusehen ist, wenn sich die Welt nach der Sintflut ohnedies schon wieder in aufsteigender Entwicklung befindet, muß es dahingestellt bleiben, ob es sich bei dieser Theorie nicht um einen wenig glücklichen Versuch handelt, christlich-orientalische Gedanken in das altstoische System einzubauen.

372. Vgl. Bd. 6 dieser Sammlung, S. 55.

373. Diese Schwierigkeit wird von Boethos in etwas anderer Formulierung hervorgehoben, wenn er fragt, was denn dem göttlichen Wesen nach vollendeter *ἐκπύρωσις* überhaupt noch zu tun übrigbleibe. Weniger beweiskräftig sind die Argumente, daß eine Weltvernichtung auch eine Welterschöpfung voraussetze, und daß überhaupt keine Art der Vernichtung zu denken sei, von welcher der ganze Kosmos betroffen werden könnte. Immerhin scheint so viel festzustehen, daß schon Boethos, dem sich später Panaitios angeschlossen hat, unter Abkehr von der ursprünglichen stoischen Lehre über Weltenbrand und Seelenwanderung zu einer Annäherung an das Aristotelische Dogma von der Unvergänglichkeit des Weltalls gelangt ist. Vgl. dazu Philo, De incorr. mundi 15 f.; Cic., De nat. d. II, 46, 118; Diog. Laert., VII, 142; Stob., Ecl. I, 20, 1; Epiphan., Adv. haer. III, 2, 9 und 17, III, 1, S. 582 A. 1; 44, S. 187 f.

374. Dio Chrysost., Or. XXXVI, 55.

375. 48, IX, 110; Cic., De nat. d. II, 22; Plut., De comm. not. 35, 1077 B und 35, II, p. II, c. II, § 10.

376. Plut., De comm. not. 36, 1077 E.

377. Tatian., Adv. Graec. 3; Nemes., De nat. hom. 38; Aet., II, 4, 13; 35, II, fr. 623—34. Vgl. R. Reininger, Fr. Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens, Wien 1922, S. 66 ff.

378. Cic., De nat. d. II, 24, 63; 28, 70; 30, 15.

379. Epiphan., Adv. haer. III, 2, 9; Seneca, Ep. 95, 47; Cic., De nat. d. II, 28, 71; Epict., Man. 31, 1; Diss. II, 18, 19; Augustin., De civ. d. IV, 27, 31; VI, 5.

380. S. S. 69. Vgl. dazu Seneca, Ep. 41, 1; M. Aurel., IX, 40.

381. Epict., Diss. II, 20, 32 ff.

382. Diog. Laert., VII, 147; Servius, In Verg. Aen. IV, 638.

383. Aet., I, 6.

384. Cic., De nat. d. I, 14, 36; 15, 39; II, 24, 63 f.; 28, 71; III, 24, 63; 30, 8, 11, 13 f.; Min. Fel., Oct. 19, 10; Corn., Theol. gr. comp. 6, 13, 15, 17, 31; Plut., De aud. poet. 11, 31 D; De Is. et Os. 40, 367 C; Macrobi., Sat. I, 17; Philo, De prov. II, 41; Seneca, De ben. I, 3; III, 4; Scholia Hesiod. 134 f., 211, 459. Die Hauptvertreter dieser stoischen Allegorese sind Herakleitos und Kornutos (s. 14, S. 491 und 493).

385. Stob., Ecl. I, 25, 3; 26, 1; Cic., De nat. d. II, 15, 39; Orig., C. Cels. V, 10; Achill. Tat., Isag. 13.

386. So Antipater bei Plut., De stoic. rep. 38.

387. Plut., De comm. not. 31; De stoic. rep. 38, 1051 f.

388. Orig., C. Cels. IV, 14; In evang. Ioann. XIII, 21. Dabei muß allerdings dahingestellt bleiben, ob der christliche Apologet eine authentische Lehre der Stoa wiedergibt oder bloß aus der materialistischen Fassung des stoischen Gottesbegriffes die Konsequenz zieht.

389. Vgl. Lact., De ira d. 11 und den Zeushymnus des Kleantes (Stob., Ecl. I, 1, 12).

390. Diog. Laert., VII, 148; 35, II, p. II, c. II, § 2.

391. 35, II, p. II, c. II, § 6. Laktanz (De ira 18) leugnet allerdings jede körperliche Gestalt des stoischen Gottes.

392. Cic., De nat. d. I, 14, 37.

393. S. Anm. 390.

394. Wie z. B. Heinze (6, S. 105 ff.) die stoische Theologie deutet.

395. Diog. Laert., VII, 134; Plut., De comm. not. 48, 1085 B; Plotin., Enn. VI, I, 26 f. Lact., Inst. VII, 3.

396. Vgl. 39, S. 243 ff.

397. Cic., De nat. d. II, 22, 57; Philo, De prov. II, 74; Orig., De or. 6; 35, v. II, p. II, c. VIII, § 4; Seneca, Quaest. nat. I praef.; De ira II, 27; Epict., Diss. I, 1, 6; III, 22 f.; M. Aurel., IV, 10.

398. Aet., I, 27, 5; Theodoret., Graec. aff. cur. VI, 14.

399. 35, II, p. II, c. VIII, § 1.

400. Ebda. c. VI, § 1, bes. fr. 916, 921, 935. Vgl. 44, S. 192.

401. Ebda. § 2.

402. Aet., I, 27, 6.

403. Cic., De nat. d. II, 5, 13 ff.; De div. I, 38, 82; Diog. Laert., VII, 149; 35, II, p. II, c. VI, § 4. Immerhin scheint der Glaube an die Zuverlässigkeit der Wahrsagung bald erschüttert worden zu sein. Man vergleiche, wie ablehnend sich schon Karneades (Cic., De div. I, 7, 12) später Diogenes (ebd. II, 43, 90) und Panaitios (ebda. II, 42, 88; 47, 97; Diog. Laert., VII, 149; Epiphan., Adv. haer. III, 2, 9) gegen die Wahrsagung verhalten. Bei Poseidonios dagegen erhält die Mantik wieder er-

höhte Bedeutung; ihre Möglichkeit wird auf die „Sympathie“ von Mikro- und Makrokosmos begründet. Infolgedessen erscheint die mantische Anlage als eine allgemein menschliche Eigenschaft; sie wurzelt in den drei Erkenntnisarten des Absoluten (darunter der Ekstase), war in der Urzeit dem ganzen Menschengeschlecht zu eigen und tritt auch heute noch in besonderen körperlichen Zuständen deutlich hervor (vgl. 42, S. 422 ff. u. R. Liechtenhan, Die göttl. Vorherbest. bei Paulus u. i. d. Poseid. Philos., Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. Test., N. F. H. 18, Göttingen 1922, S. 68 ff.). Die Folgezeit nimmt einen vermittelnden Standpunkt ein: man will die Mantik, offenbar aus religiösen Gründen, nicht schlechtweg bekämpfen, aber ihre praktische Verwertung nur innerhalb ziemlich enger Grenzen, so besonders bei der Traumdeutung, anerkennen (Epict., Man. 39; Diss. II, 7; M. Aurel., I, 6; IX, 27).

404. Chalc., In Tim. 144; vgl. Aet., I, 27.

405. Diese ältere Lehre würde auch gut mit jener Fassung des *ἐκπύρωσις*-Begriffes übereinstimmen, derzufolge das göttliche Wesen beim Weltenbrand in einem höheren Wesen aufgeht (s. S. 97). Es ist aber eigentümlich, daß diese Fassung des *ἐκπύρωσις*-Begriffes sich gerade bei Chrysipp findet, der göttliche Vorsehung und Fatum miteinander identifiziert. Wieder anders stellt Poseidonios das Verhältnis dar (Aet., I, 28, 5): als oberstes Wesen nämlich den Zeus, als zweites die Natur und erst an dritter Stelle das Fatum. S. Anm. 407.

406. Eine Annäherung daran findet sich bereits in der quietistischen Charakteristik der göttlichen Eigenschaften (Lact., De ira 5) und in der hedonistischen Abstellung der göttlichen oder natürlichen Weltzwecke (Diog. Laert., VII, 148).

407. Zu der Bedeutung, welche der Gegensatz zwischen Zeus und Moira für das griechische Lebensgefühl besitzt, vgl. A. Baumlers Einleitung zu der von ihm und M. Schroeter besorgten Bachofenausgabe (München 1926, S. XL ff.). Der „Herzgedanke“ des stoischen Lebensgefühls ist sicherlich die Herrschaft der Moira (s. S. 121), die Herrschaft des Zeus dagegen — um sich der Ausdrucksweise von Klages zu bedienen — nur ein „Kopfgedanke“. Bei Poseidonios allerdings erhalten, seinem „Vitalismus“ entsprechend, Zeus und Physis, die schöpferische Kraft „von innen“ und „von außen“ betrachtet, den Vorrang vor der Heimarmene (s. Anm. 405; vgl. 42, S. 124, 232, 448 und Liechtenhan, a. a. O. S. 55 ff.).

408. Vgl. 39, S. 82.

409. Die stoischen Theorien über die Entstehung des Gottesglaubens wurzeln durchaus in dem Boden einer rationalistischen Religionspsychologie, werden aber von Cicero und Aetius verschieden wiedergegeben. Nach Cicero (De nat. d. II, 5, 13 ff.) sind es das Eintreffen von Weissagungen, die Einsicht in die Zweckmäßigkeit des Kosmos, die Furcht vor bedrohlichen Naturgewalten und der Anblick des gestirnten Himmels, die den Glauben an die Götter erzeugen. Nach Aetius (I, 6) steht die Bewunderung der Himmelserscheinungen an erster Stelle, an zweiter und dritter Furcht und Dankbarkeit gegenüber schädlichen und nützlichen Naturgewalten, an vierter und fünfter die Personifikation kultureller und sozialer Gesetzmäßigkeiten und psychologischer Effekte, an sechster die dichterische Phantasie, an siebter der Dämonenglaube. Eine eigentümliche Theorie, welche Sextos (49, IX, 28) den „jüngeren Stoikern“ zuschreibt (man vgl. das über Poseidonios Gesagte in Anm. 403), führt den Götter-

glauben auf ein ursprüngliches und tieferdringendes Erkenntnisvermögen zurück, das die ersten Menschen infolge ihrer höheren Organisation besessen und mit dessen Hilfe sie das Wesen der Götter unmittelbar erfaßt hätten.

410. 49, IX, 88; Cic., De nat. d. II, 14, 38; Aet., I, 6.

411. Philo, De prov. I, 25; Alex., Quaest. II, 21, 28.

412. Aet., I, 6; Cic., De nat. d. II, 6, 16; III, 10, 25; Lact., De ira 10.

413. 49, IX, 123.

414. Ebda. 84 f.; Philo, De prov. I, 29, 32.

415. Alex., Quaest. II, 21, 28; De fato 179, 24; 35, vol. II, p. II, c. VIII, § 5. Erst die spätere Stoa befreit sich von diesem Anthropozentrismus, vgl. M. Aurel., II, 33.

416. Systematisch lassen sich die Argumente der stoischen Theodizee etwa nach folgenden Gesichtspunkten ordnen: 1. logisch: das Übel ist der notwendige Korrelatbegriff des Guten (Gellius, Noct. Att. VII, 1; Epict., Diss. I, 12; M. Aurel., IX, 39); 2. teleologisch: auch die Übel haben ihren Zweck im Kosmos, u. z. entweder a) einen ganz bestimmten Zweck (Plut., De stoic. rep. 32, 1049 A; 35, 1050 E ff.; De comm. not. 13, 1065 B ff.; Philo, De fort. ed. Mang. II, 413; Orig., C. Cels. IV, 64) oder b) einen der menschlichen Einsicht zunächst unzugänglichen (Lact., De ira 13; Orig., De princ. IV, 7); 3. kausal: Übel sind notwendige Folgeerscheinungen gewisser Vorteile (Gell., Noct. Att. VII, 1, 7); 4. pädagogisch: Übel dienen zur Ausbildung notwendiger Fertigkeiten, die sich in deren Überwindung bewähren müssen (Orig., C. Cels. IV, 78; Epict., Diss. I, 6); 5. moralisch: Übel dienen zur Sühne für begangene Vergehen (Plut., De stoic. rep. 15, 1040 C; die Sünden der Väter werden an den Kindern heimgesucht [Cic., De nat. d. III, 38, 90]); 6. psychologisch: die Übel entstehen aus dem Mißbrauch der menschlichen Freiheit (Cic., De nat. d. III, 28, 70; vgl. 6. 131 ff.). Unzulänglich ist dagegen der Versuch, unter Verzicht auf die Allwissenheit und Allmacht des göttlichen Wesens gewisse Übel als unvermeidliche „Reibungskonstanten“ auch eines geordneten Weltlaufes darzustellen (Plut., De stoic. rep. 37, 1051 B; Cic., De nat. d. III, 35, 86; Philodem., *Περί θεῶν διαγωγῆς*, col. 7, 28 [Scott, frgm. Herc. p. 156]), welcher im Prinzip der Epikureischen Auffassung von der Gleichgültigkeit der Götter gegen den Weltlauf Tür und Tor öffnet.

417. Die Verbindung von Seele und Körper, ihre Wechselwirkung und ihre Trennung (im Tode) kann nur als eine körperliche gedacht werden (Tertull., De an. 5, 8; Chalc., In Tim. 220 f.; Nemes., De nat. hom. 2; Alex., De an. 18, 10 ff.; 113, 31 ff.), wobei sich der stoische Begriff der *κρᾶσις* (s. S. 95) besonders gut zur Darstellung des psychophysischen Zusammenhanges eignet (Themist., De an. fr. 68; Alex., De mixt. 216, 14 ff.; De an. 115, 32; Plotin., Enn. IV, VII, 10); die, namentlich in der Erblichkeit, zum Ausdruck kommende Ähnlichkeit der seelischen Beschaffenheiten setzt deren Körperlichkeit voraus, weil die Kategorie der Ähnlichkeit nur auf Körperliches anwendbar ist (Nemes., De nat. hom. 2); das Enthaltensein der Seele im Körper und der (als körperlicher Prozesse gedachten) Wahrnehmungen in der Seele beweist ein körperlich-räumliches Verhältnis (ebda.; Alex., De an. 18, 10 ff.); zusammenfassend Alex., De an. 117, 1 ff. Daß Seneca die Körperlosigkeit der Vernunft als seine eigene Lehre vorträge (37, S. 34 mit Rücksicht auf Ep. ad. Helv. 8), er-

scheint seinen übrigen Ausführungen gegenüber (vgl. 6, S. 90; 17, III, 1, S. 733 f.) einigermassen unwahrscheinlich.

418. Diog. Laert., VII, 156; Nemes., De nat. hom. 2; Tert., De an. 5.

419. Galen., In Hipp. epid. 5, XVII B, 246 K; De usu resp. 5, IV, 502 K; Plut., De stoic. rep. 41, 1052 F ff. Auch hier ergibt sich wieder eine analoge, schon in der Antike bemerkte Antinomie, wie bei der Bestimmung der kosmogonischen Rolle des Feuers: als Lebensprinzip müßte der Seele doch wohl die Formung des Körpers ebenso obliegen wie etwa der Aristotelischen Entelechie; nach stoischer Auffassung aber entsteht die Seele überhaupt erst durch die Abkühlung, die der Feuerstoff beim ersten Atemzug erleidet (35, II, p. II, c. V, § 4).

420. Diog. Laert., VII, 156.

421. Die Anschauungen über das Fortleben der Seele nach dem Tode lassen sich je nach der Länge der Zeit, um welche die Seele den Körper überdauern soll, in eine Reihe zwischen den Grenzen 0— ∞ anordnen. Als Vertreter des radikalsten Standpunktes könnte Panaitios gelten, sofern er mit dem Weltenbrand auch jedes Fortleben der Seele nach dem Tode überhaupt zu leugnen scheint (Cic., Tusc. I, 32, 78; vgl. 17, III, 1, S. 583, A 2; 44, S. 189). Eine Mittelstellung nimmt etwa M. Aurel ein (IV, 21), der die Seele zwar nicht ausdrücklich bis zum Weltenbrand fortleben, aber doch eine gewisse Zeit nach dem Tode verstreichen läßt, bevor sie sich in den überindividuellen λόγος σπερματικός auflöst (38, S. 59 ff.). Kleantes endlich (Diog. Laert., VII, 157) verkündet ausdrücklich die Erhaltung der Seelen bis zum Weltenbrand. Obgleich Seneca im allgemeinen an dieser begrenzten Unsterblichkeit festhält (vgl. z. B. Ad Marc. 26) drückt er sich doch gelegentlich ganz im Sinne eines Glaubens an die unbegrenzte Unsterblichkeit der Seele aus (bes. Ep. 102, 26; vgl. 17, III, 1, S. 736; 45, S. 195 f.), vielleicht im Anschluß an Poseidonios, dessen Auffassung der Mantik (Cic., De div. I, 51, 115; 57, 131) und dessen Überzeugung von der praktisch, wenn auch nicht theoretisch endlosen Dauer der Welt (42, S. 159, 200, 249 f.; 43, S. 162 ff.) in dieselbe Richtung weist. Zugleich scheint Poseidonios den systematischen Unterbau für die Aphorismen M. Aurels zu liefern, der zugleich die Keime der späteren Emanations- und Lichtmetaphysik (wie namentlich bei den Gnostikern) enthält: wie die Sonne als νοῦς und Herz des Kosmos die Seele (durch Urzeugung) in der Mondregion entstehen und in der Erdregion mit dem Körper in Verbindung treten läßt, so geht die Seele auf dem Wege der „Rückkehr zu Gott“ über die Mondregion, in der sie sich noch als Dämon erhält, schließlich unter Verlust ihrer individuellen Existenz wieder in die Sonnensubstanz auf (49, IX, 71 ff.; Plut., De fac. in orb. lun. 924 D ff.; 43, S. 308 ff.). Schubert (a. a. O. S. 82 ff.) weist besonders darauf hin, daß die Fortdauer der individuellen Seele von der Wirksamkeit eines „umschnürenden Hauches“ abhängt, — eine Anschauung, die einerseits an die allgemeine stoische Lehre vom Tonos erinnert, andererseits mit der begrenzten individuellen Fortdauer der Seele in der Mondregion gut in Übereinstimmung zu bringen ist.

422. 35, II, p. II, c. V, § 5.

423. Aet., IV, 7, 3; Theodoret., Graec. aff. cur. V, 23.

424. Die stoische Lehre kombiniert sich dabei in eigentümlicher Weise mit der Platonischen und christlichen Eschatologie, indem an die Stelle des Fortlebens der tugendhaften und des Unterganges der lasterhaften

Seelen eine Belohnung und Bestrafung im Jenseits tritt (Lact., Inst. VII, 20; Tertull., De an. 54). Mag es sich in den patristischen Berichten bereits um eine christianisierende Umdeutung handeln, so spricht doch auch Seneca (Ad Marc. 25, 1) von einer Läuterung der Seelen (Fegfeuer!) vor dem Eingang in das selige Leben.

425. Stob., Ecl. I, 41, 25; 41, 34; Nemes., De nat. hom. 15; Aet., IV, 4, 4; Diog. Laert., VII, 110, 157; 35, II, fr. 833. Das Prinzip der von Tertullian (De an. 14) und Origenes (C. Cels. V, 47) überlieferten Dreiteilung ist unsicher; vermutlich nimmt sie die fünf Sinne in die Funktion der Vernunft hinein (s. S. 104 ff.). Zur Dreiteilung bei Poseidonios vgl. Anm. 438, zur angeblichen Sechsteilung bei Panaitios 36, fr. 35/6; 17, S. 584, A 1; 38, S. 86 ff.; 42, S. 353 f.; 44, S. 198 ff.

426. Stob., Ecl. I, 41, 33; vgl. 38, S. 98 ff.

427. 49, IX, 75; Alex., De mixt. 226, 10.

428. Diog. Laert., VII, 143; Ar. Did., fr. 39; 49, IX, 86, 95; Ioann. Damasc., De haer. 7; Sophon., De an. 36, 9. Häufiger wird der Hinweis in der mittleren und späteren Stoa, besonders bei Seneca, Epiktet und M. Aurel (vgl. 17, S. 204, A 1; 6, S. 145 ff.).

429. 35, II, p. II, c. VII, § 9.

430. Aet., IV, 21; Diog. Laert., VII, 159.

431. Ebda.

432. Chalcid., In Tim. 220 (hier der berühmte Vergleich des *ἡγεμονικόν* mit der Spinne im Mittelpunkt des Netzes); Galen., De Hipp. et Plat. plac. II, 5.

433. 49, IX, 307; vgl. 6, S. 147.

434. Galen., De Hipp. et Plat. plac. passim (35, II, fr. 881 ff.); vgl. 17, S. 200, A 4; 45, S. 133 f.

435. Galen., a. a. O.

436. Clem., Strom. II, 13.

437. Stob., Ecl. II, 6, 6, p. 86, 17 ff. W; Seneca, Ep. 113, 18. Bei Epiktet kommen dagegen *δρμή* und *ὁρεξις* als koordinierte Begriffe vor (vgl. 38, S. 22, 233 ff.).

438. Galen., De an. pecc. dign. 1, V, 58 K; Plut., De stoic. rep. 47, 1057 A ff.; Clem., Strom. II, 13; Cic., Tusc. IV, 7, 14; De fin. III, 10, 35; Ac. I, 10, 38; Themist., De an. III, 5; Procl., In Alc. pr. ed. Cousin III, 159; Stob., Ecl. II, 6, 6, p. 89, 4 W. Nur Poseidonios kehrt, unter Berufung auf die Lehre des Kleanthes, zu der Platonischen Einteilung und damit zur Unterscheidung des *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν* als relativ selbständiger Vermögen der einheitlichen Seele zurück (Galen., De Hipp. et Plat. plac. IV, 3, V. 377 K; V, 1, 429 K; V, 6, 476 K; IX, 1, 653 K). Die Schwierigkeiten, die sich für eine Theorie der Affekte aus der Annahme eines einzigen, rationalen Seelenvermögens (Alex., De an. 118, 6) ergeben, kritisiert mit besonderem Nachdruck Galen (De Hipp. et Plat. plac. IV, 4—6; V, 2).

439. Cic., Tusc. III, 11, 24 f.; IV, 7, 14; Stob., Ecl. II, 6, 6 p. 90, 7 W.; Philo, De fort. ed. Mang. II, 419; De Mose, ed. Mang. II, 156; Aspas., In Eth. Nic. 45, 16; Serv., In Verg. Aen. VI, 733; Andronic., De aff. 1.

440. 35, III, fr. 395—420.

441. Stob., Ecl. II, 6, 6, p. 87, 14 W.

442. 35, III, c. IV, § 3. In den Vordergrund scheint der Begriff der *ἐκλογή* erst bei Antipater von Tarsos und Diogenes von Seleukeia zu

treten (Diog. Laert., VII, 88; Stob., Ecl. II, 6, 6, p. 75, 11 W.; Clem., Strom. II, 21; Plut., De comm. not. 27).

443. Diog. Laert., VII, 32, 160; Plut., De stoic. rep. 9, 1035 C; Epict., Diss. I, 7; II, 3; III, 2, 10; IV, 4. Vgl. zu der schwankenden Stellung der Stoa in der Bewertung der Logik und Physik gegenüber der Ethik 39, S. 122 f.

444. 35, III, c. X, § 10.

445. Vgl. Plut., Pers. de nobil. 12 ff.

446. Daher stammt auch die relative Hochschätzung der Stoa bei den Vätern und die Legende vom Christentum Senecas sowie die christlichen „Paraphrasen“ von Epiktets Handbüchlein; vgl. 41, S. 327 ff.; 15, S. 94 ff. Bonhöffer (40, S. 387) hebt zwar mit Recht hervor, daß die Stoa als System infolge ihrer schulmäßigen Organisation gar nicht in die Masse drang; aber das liegt daran, daß es einem philosophischen System als solchem niemals gelingt, in die Masse zu dringen. Mag daher auch die Hörschaft der stoischen Philosophen nur aus Angehörigen der „jeunesse dorée“ bestanden haben: diejenigen unter ihnen, welche sich die demokratisch-sozialistisch-kommunistischen Theorien der Stoa zu eigen machten, sind — ganz wie unsere heutigen „Edelsozialisten“ und „Edelkommunisten“ — als typische Ressentimentmenschen zu betrachten, und eine Geschichte der öffentlichen Meinung im Altertum würde vermutlich nur bestätigen, daß jene Theorien der Stoa in Form mißverständener Schlagworte — wiederum ganz wie bei uns — in die Massen eindringen. Man vergesse auch nicht den weitreichenden Einfluß der kynisch-stoischen Diatribe (s. S. 76 u. 15, S. 75 ff.).

447. Z. B. Alex., Top. 139, 21; Plut., De stoic. rep. 12, 1038 A; 25, 1046 B; Stob., Ecl. II, 6, 6, p. 102 f., 111, 114; 7, p. 96 W; Galen., De Hipp. et Plat. plac. V, 2; 7. Nur Persaios, dem auch sonst aristokratische Neigungen nachgesagt werden, scheint den alten Ausdruck *καλὸς καγαθός* für das Ideal des Weisen mit Absicht beibehalten zu haben (vgl. Athen., Deipnos. XIII, 607 B und dazu 7, II, 79 ff.).

448. Orig., De princ. III, 1, 18; C. Cels. III, 25. Vgl. die Gegenüberstellung *γνωστικός-ἠθικός* bei Clem., Strom. VI, 14.

449. Diog. Laert., VII, 89. Schon hier mag auf die Bedeutung der *διάθεσις* als einer unveränderlichen im Gegensatz zur *ἔξις* als einer wechselnden Bestimmtheit hingewiesen werden (Simpl., Cat. 237, 25 ff.), obgleich in laxerer Ausdrucksweise gelegentlich auch die Tugend als *ἔξις* (Philo, Leg. alleg. III, 210), das bloß pflicht-, aber nicht gesinnungsmäßige (*ἀτεχνος*) Wohlverhalten als *διάθεσις* (49, XI, 200) bezeichnet wird. Aus dieser Definition folgt nämlich einerseits, daß die Tugend in ihrer Unveränderlichkeit als absolutes Maximum zu gelten hat, das keine Gradabstufungen und keine allmählichen Übergänge zum Laster besitzt (s. S. 115); andererseits, daß sich die tugendhafte Gesinnung als einzig zureichende Grundlage des tugendhaften Handelns durch ihre Unerschütterlichkeit von der schwankenden oder verkehrten Gesinnung des Nicht-Tugendhaften unterscheidet, dessen Handlungen, auch wenn sie dem Sittengesetz entsprechen, dennoch nicht als sittliche zu bewerten sind (s. S. 116 f.).

450. Stob., Ecl. II, 6, 6, p. 85, 17 W; Seneca, Ep. ad Lucil. 31, 8; Ep. 89, 15; 120, 22; De vita b. 8, 6; vgl. 17, III, 1, S. 215, A. 1.

451. Allerdings bestreitet die Stoa die Möglichkeit, daß der böse Wille mit sich selbst in Übereinstimmung bleiben könnte (z. B. Seneca, Ep. 20, 5;

Epict., Diss. II, 26), ohne jedoch diese Behauptung etwa auch nur mit den Platonischen Argumenten (z. B. Resp. IV, 443 C ff.) zu begründen.

452. Comm. Lucani, ed. Usener p. 75.

453. 35, I, fr. 179.

454. Diog. Laert., VII, 87.

455. Cic., Ac. I, 10, 38; Seneca, Ep. ad Lucil. 31, 8. Vgl. 41, S. 27 ff. Eine Zusammenstellung der stoischen Telosformeln s. in 7, II, S. 230 ff.; 39, S. 163 ff.

456. Nach Galen (De Hipp. et Plat. plac. V, 1, 209 K) definiert Chrysipp die Affekte als Fehlurteile (*κρίσεις*), Zenon als Folgeerscheinungen von Fehlurteilen. Chrysipp soll überdies einen Unterschied aufgestellt haben zwischen Affekten, die durch eine „vernunft- und naturwidrige Seelenbewegung“ (*ἄλογός τε καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ψυχῆς*), und solchen, die aus dem „Übermaß des Triebes“ (*πλεονασμός τῆς ὁρμῆς*) entstehen; die ersten sollen „ohne vernünftige Entscheidung“ (*ἄνευ, χωρὶς λόγου κρίσεως*), die zweiten aus „Ungehorsam gegen die Vernunft“ (*μὴ εὐπειθῶς ἔχειν πρὸς λόγον*) zustande kommen. Demnach wäre der Affekt nicht eigentlich ein Fehlurteil (*ἁμάρτημα*), sondern von diesem zu unterscheiden (Galen., De Hipp. et Plat. plac. IV, 2), ja der Affekt könnte im Laufe der Zeit abklingen, während das Fehlurteil bestehen bliebe (ebda. IV, 7). Die Schwierigkeiten, die sich aus dieser Unterscheidung ergeben, werden von Galen eingehend kritisiert. Auch Plutarch (De virt. mor. 10, 449 D ff.) weist darauf hin, daß sich die verschiedene Stärke der Affekte schlecht mit der Behauptung von der Gleichwertigkeit aller Unvollkommenheiten (s. S. 115 f.) verträgt.

457. 35, III, c. VII, § 6.

458. Diog. Laert., VII, 117; Porphyrius, Ad Hor. Serm. II, 4, 1.

459. 35, III, c. VII, § 3. Schon Laktanz (Inst. VI, 15) macht darauf aufmerksam, daß bei dieser Einteilung nur der Affekt der Trauer kein vernunftgemäßes Gegenstück findet und daher unter allen Umständen, so besonders auch als Mitleid (Lact., Inst. VI, 10 f.; Orig., Comm. in Ezech. 8; Seneca, De clem. II, 4 f — man beachte die Übereinstimmung mit Spinoza, Eth. IV, 50!), verwerflich erscheint; so erhält der stoische Rigorismus indirekt doch wieder eine hedonistische Färbung (vgl. Seneca, Ep. 59, 2; Philo, De migr. Abr. 156).

460. So bes. Archedemos und Panaitios nach 49, XI, 73; Cic., De off. I, 30, 105; De leg. I, 11, 31; Gell., Noct. Att. XII, 5, 10 ff.; vgl. 7, II, S. 438 ff.; 44, S. 224. Etwas zurückhaltender, wenn auch der sinnlichen Lust gegenüber nicht ganz ablehnend, Poseidonios (Galen., De Hipp. et Plat. plac. IV, 7, 424 K; V, 6, 470 K; vgl. 44, S. 275).

461. Nach Hirzel (7, II, S. 536 ff.) würde die an Aristoteles (vgl. Bd. 8 dieser Sammlung, Anm. 348) anklingende Unterscheidung von *αἰσρέων* und *αἰσρέων* (Stob., Ecl. II, 6, 6, p. 78, 7 W., vgl. p. 97, 15 ff.) in dieselbe Richtung weisen.

462. Stob., Ecl. II, 6, 6, p. 76, 16 W ff.; vgl. 41, S. 203 ff.

463. 35, III, c. I, § 4.

464. Lact., Inst. III, 12. Selbst in dem Vergleich der Lust mit einer Blume, die ungewartet auf dem Saatfeld aufwächst — also eigentlich eines Unkrautes — (Seneca, De vita b. 9), kommt die Überzeugung von ihrer Wertlosigkeit zum Ausdruck.

465. Stob., Ecl. II, 6, 6, p. 69, 17 W; 49, XI, 22, 33; Diog. Laert., VII, 94. Vgl. Cic., De fin. III, 21, 71; De leg. I, 12, 33.

466. Cic., De fin. III, 6, 22.

467. S. Bd. 25 dieser Sammlung, S. 152. Bereits die Peripatetiker treffen den wunden Punkt dieses Naturalismus, so Michael, In Eth. Nic. 598, 20ff.; Alex., Quaest. II, 16. Vgl. dazu und zum Folgenden 6, S. 155 ff.; 1, I, S. 147 ff.; J. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften I, Breslau 1921, S. 11 ff.

468. Diog. Laert., VII, 85; Cic., De fin. III, 5, 16; Alex., De an. 150, 25. Man vgl. dazu Spinoza, Eth. III, prop. VI, XI, wo ebenfalls der Selbsterhaltungstrieb als das naturgemäße Streben κατ' ἐξοχήν erscheint, das naturgemäße Streben jedoch eo ipso als das moralisch wertvolle und die Lust ausdrücklich als Kennzeichen der Naturgemäßheit bestimmt wird.

469. Gell., Noct. Att. XII, 5, 7; Seneca, Ep. 121, 14; Cic., De fin. II, 6, 21; 7, 23.

470. Angenommen, daß ich das Gute und das Böse wollen kann und im gegebenen Falle das Gute will, so muß eine Ursache für diese Entscheidung bestehen (darin liegt gegenüber der Lehre vom liberum arbitrium indifferentiae freilich die entscheidende petitio principii); besteht eine Ursache dafür, daß ich das Gute will, so besteht auch eine Ursache dafür, daß ich das Schlechte nicht will; ich kann dann aber das Schlechte gar nicht wollen, und bin deshalb umgekehrt gar nicht dafür verantwortlich, daß ich das Gute will (Alex., De fato 21). Oder in noch schärferer dialektischer Zuspitzung: Wenn dasjenige in unserer Macht steht, dessen Gegenteil zugleich in unserer Macht steht, so steht dasjenige nicht in unserer Macht, dessen Gegenteil nicht in unserer Macht steht. Nun steht das Gegenteil dessen, was in unserer Macht steht, nicht in unserer Macht; denn was nicht in unserer Macht steht, ist das Gegenteil dessen, was in unserer Macht steht (hierin liegt die quaternio terminorum); also stünde auch das, was in unserer Macht steht, nicht in unserer Macht, weil sein Gegenteil nicht in unserer Macht steht (Alex., Quaest. II, 4).

471. Orig., De princ. III, 1, 2; De or. 6; vgl. Cic., Ac. I, 10, 38.

472. So ausdrücklich Panaitios (Cic., De off. I, 30, 107 ff.; Clem., Strom. II, 21). Vgl. dazu 7, S. 105 ff., 230 ff., 432 ff.; Heinemann, a. a. O. S. 35 f.; Liechtenhan, a. a. O. S. 98.

473. Bes. Ep. 62, wo ebenfalls das Beispiel des seiner Bewegung bewußten Steines gebraucht wird.

474. Nouv. Ess. II, c. 21, § 13.

475. S. Bd. 6 dieser Sammlung, S. 122.

476. Orig., De or. 6; Plut., De stoic. rep. 31, 1048 D. Mit besonderem Nachdruck weist v. Arnim (Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit, Wiss. Beil. z. 18. Jahresber. d. Philos. Ges. a. d. Univ. Wien, 1905) auf den Indeterminismus der Stoa hin.

477. Daher der Widerspruch der Stoiker gegen eine „natürliche“ Anlage zur Tugend (Clem., Strom. I, 6; VII, 3), der aber durch die Anerkennung einer natürlichen Entwicklungstendenz zur Tugend (vgl. Anm. 479) so gut wie aufgehoben wird. Auch die ausdrückliche Behauptung Chrysipps, daß die innere mit der äußeren Natur übereinstimme, läßt die Aporie ungelöst bestehen.

478. Vgl. 11, S. 111, A. Plutarch (De stoic. rep. 31, 1048 D) sieht ganz richtig, daß das Vorhandensein des Übels ein für die Stoa unlösbares Problem der Theodizee darstellt. Seine Kritik geht dagegen fehl, soweit

sie aus dieser theologischen Schwierigkeit ein Argument gegen die metaphysische Willensfreiheit zu gewinnen sucht.

479. Augustin., C. ac. III, 7, 16; Cic., De fin. IV, 17, 48; De leg. I, 9, 27; Lact., Inst. VI, 9; Simpl., Cat. 242, 72; Orig., C. Cels. VIII, 52. Diese Auffassung mußte bei Poseidonios im Zusammenhang mit der Lehre von der „Sympathie“ zwischen Mikro- und Makrokosmos besonders hervortreten; vgl. Heinemann, a. a. O. S. 68 f.

480. Galen., De Hipp. et Plat. plac. V, 5, 165 ff.; Qu. an. mor. corp. temp. seq. 11; Orig., C. Cels. III, 69. Über den seligen Urzustand des Menschengeschlechtes s. bes. Seneca, Ep. 90; Epict., Diss. II, 4, 1; vgl. 17, III, 1, S. 260, A. 2; 39, S. 128 ff. Die kulturgeschichtliche Ausführung dieser Theorie bei Poseidonios, vgl. Heinemann, a. a. O. S. 88 ff.

481. Diog. Laert., VII, 89; Chalc., In Tim. 165; Galen., De Hipp. et Plat. plac. V, 5, 165 ff.; vgl. auch ebda. IV, 5, 143.

482. Chalc., In Tim. 165; vgl. Diog. Laert., VII, 89.

483. Alex., De fato 199, 7; Plut., De stoic. rep. 31; 49, IX, 133. Vgl. 17, III, 1, S. 259; 276, A. 2; 39, S. 134.

484. 49, IX, 90; Plut., De stoic. rep. 27, 1046 F.

485. Plut., De stoic. rep. 31.

486. Vgl. 17, II, 1, S. 261, A. 3.

487. Vgl. dazu Liechtenhan, a. a. O. S. 81.

488. 49, IX, 88.

489. 35, III, c. VIII, § 3 von fr. 530 ab.

490. Cic., De fin. III, 14, 45. Erst in der Folgezeit, so z. B. bei Antipater (Seneca, Ep. ad Luc 92, 5) wird das Dogma von der Unvermehrbarkeit des höchsten Gutes — und damit natürlich der Autarkie der Tugend — erschüttert.

491. Die Wesenseinheit der Tugend wird bei den Stoikern verschieden verstanden. Zenon und Ariston halten an der Sokratischen Grundgleichung Tugend = Wissen (*ἐπιστήμη*) fest und unterscheiden eine Mehrheit von Tugenden nur nach dem Gegenstande des sittlichen Handelns (*πρός τι*); Chrysippos dagegen scheint eine spezifische Verschiedenheit der einzelnen Tugenden (*ἰδία ποιότης, οἰκεία οὐσία*) anzuerkennen, die demnach gewissermaßen die Arten der übergeordneten Gattung Tugend = Wissen ausmachen (Plut., De stoic. rep. 7, 1034 C; 35, III, c. V, § 6). Kleanthes hinwiederum, ebenso später Panaitios und Poseidonios (Plut., a. a. O.; Cic., De off. I, 27, 96; Galen., De Hipp. et Plat. plac. V, 5, 468 K) nähern sich dem Aristotelischen Begriff der „ethischen“ Tugend an, sofern sie die Selbstbeherrschung (*ἐγκράτεια*) als Grundtugend anführen. Im großen und ganzen sind diese Unterschiede belanglos, weil, wie immer das theoretische Verhältnis der Einzeltugenden zur Grundtugend gedacht wird, darüber Einstimmigkeit besteht, daß praktisch der Besitz einer einzelnen Tugend den Besitz aller übrigen Tugenden und damit „der“ Tugend einschließt (35, III, c. V, § 8). Erst wo, wie andeutungsweise bei Panaitios und Hekaton und mit aller Entschiedenheit bei Poseidonios, ein triebhaftes Seelenvermögen anerkannt wird, ergibt sich die Notwendigkeit einer Scheidung der theoretischen von der praktischen Tugend, die allerdings, der altstoischen Lehre gemäß, dennoch beide ihrem Wesen nach identisch sein sollen; vgl. Galen., a. a. O.; Diog. Laert., VII, 90, 92 und dazu 7, II, S. 480 ff.; 44, S. 216, 270, 291.

492. Es gibt also nicht, wie etwa bei Platon, eine moralische Hierarchie, sondern die Gleichwertigkeit der Tugenden schließt, dem demokratischen Charakter des stoischen Systems entsprechend, eine absolute Gleichwertigkeit der Tugendhaften ein; so ist die Tugend des Sklaven, des Banausen, des Weibes gleich vollkommen wie die des sozial oder intellektuell höher Stehenden — ein Gedanke, der wiederum durchaus dem christlichen Ideal entspricht —, aber umgekehrt kann auch die moralische Beschaffenheit Gottes nicht höher bewertet werden als die des vollkommen Tugendhaften (35, III, c. V, § 5). Erst bei Panaitios findet sich die Unterscheidung der vollkommenen Tugend des Weisen von der beschränkten allgemein-menschlichen und damit der Zweifel an der Erreichbarkeit des höchsten Tugendideals. Vgl. 7, II, S. 271 ff., 308 ff.; 44, S. 211.

493. Stob., Ecl. II, 6, 5, p. 65, 7 W; 6, 6, p. 106, 21; Diog. Laert., VII, 120; 49, VII, 422; Lact., Inst. III, 23. Ein Widerspruch dagegen findet sich allerdings schon bei Antipater und Herakleides (Diog. Laert., VII, 121).

494. Clem., Strom. IV, 6; Plut., Quomodo quis in virt. sent. prof. 1 f.; De comm. not. 10, 1063 A.

495. Stob., Ecl. II, 6, 6, p. 104, 10 W. Vgl. Augustinus, Bd. 10/11 dieser Sammlung, S. 315. Zu dem Versuch der Stoa, diese Schwierigkeit zu überwinden, und zum Begriff der *προκοπή* vgl. 39, S. 144 ff. u. Liechtenhan, a. a. O. S. 97, 102.

496. Cic., De leg. I, 9, 27.

497. Diog. Laert., VII, 91; Clem., Strom. I, 6; VII, 3.

498. 35, III, c. VIII, § 1, 2. Zu der Kontroverse über das Verhältnis von *κατόρθωμα* und *καθήκον* vgl. Zeller (17, III, 1, S. 274, A. 2), der zwar ebenfalls eine andere als die im Text vorgetragene Auffassung vertritt, aber das widersprechende Ergebnis der verschiedenen Deutungsversuche zweifellos mit Recht auf die Unklarheit der stoischen Lehre zurückführt, die hier ebensowenig wie an anderen Stellen eine allzu genaue Präzisierung verträgt.

499. Cic., De fin. III, 9, 32; Seneca, De benef. I, 6, 2; III, 18, 2; V, 14, 1; Ep. 95, 57.

500. Stob., Floril. 103, 22; Plut., De stoic. rep. 26, 1046 C; De comm. not. 8, 1062 A; 49, XI, 207 ff. Schlecht verträgt es sich allerdings damit, wie schon die antike Kritik hervorhebt, wenn die Tugend und die Glückseligkeit, die ja gerade nach stoischer Auffassung nichts anderes als Tugendübung sein kann (s. S. 110), zur Hervorhebung ihrer Selbstgenügsamkeit als unabhängig von ihrer Dauer bezeichnet wird (z. B. Plut., De comm. not. 8, 1061 F; Cic., De fin. III, 14, 45; M. Aurel., XII, 35).

501. Allerdings kann diese Sklaverei nur eine vorübergehende sein, weil die dauernde Herrschaft der Affekte, die „Krankheit des Gemütes“, unter den Begriff des Lasters fällt. Zu dem fließenden Unterschied zwischen Affekt, mangelnder Widerstandskraft (*εὐεμπνοσία*, proclivitas), Willensschwäche (*ἀδρόσσημα*, aegrotatio) und Krankheit (*νόσσημα*, morbus) vgl. 35, III, c. VII, § 2. Dagegen würde die Behauptung Senecas (Ep. 75, 8), daß auch der schon am weitesten Fortgeschrittene innerlich gefestigt sei, nur ohne es zu wissen, den Unterschied zwischen ihm und dem Tugendhaften wieder aufheben.

502. 35, III, c. V, § 4.

503. Alex., De an. 161, 16; De fato 29, 199, 27.

504. Vgl. 39, S. 212.

505. So deutet z. B. Clemens die stoische Moral im Sinne der Glaubensheiligkeit (u. z. der Gnosis im Gegensatz zur bloßen Pistis, Strom. VI, 14; VII, 10), Philon dagegen im Sinne der Werkheiligkeit (De sobr. 34 ff.). Auch die Definition der Tugend als des richtigen Gebrauchs (*χρησις*) aller Gegenstände (Alex., De an. 167, 4 ff.), ja sogar schon die Bestimmung der Philosophie als einer „Übung“ (*ἄσκησις*) der förderlichen Kunst“ (Aet., I, prooem. 2; vgl. Stob., Ecl. II, 2, 16) trägt einen ausgesprochen operatistischen Charakter. Vgl. M. Aurel. VI, 51; IX, 16.

506. Vgl. Philo, Leg. alleg. I, 57.

507. 35, III, c. IX, § 5—7, 11. Dazu andererseits die niedliche Anekdote von der späten Selbsterkenntnis des Persaios bei Plut., Arat. 23, deren Echtheit allerdings von Susemihl (13, I, S. 70) und anderen bestritten wird.

508. Alex., Top. 147, 12; 134, 13. Insbesondere die Gleichsetzung des Guten mit dem Nützlichen (Clem., Strom. II, 22, 131; Cic., De off. III, § 11) bedarf einer solchen Umdeutung, wenn sie nicht als Ausdruck eines unverhüllten Utilitarismus aufgefaßt werden soll. Andererseits mußte jene Gleichsetzung die vorhandenen Neigungen zu einer Verwässerung der reinen Gesinnungsmoral im Sinn eines solchen Utilitarismus (s. S. 119) unterstützen. Man vgl. dazu insbesondere den Streit zwischen Diogenes und Antipater über die Bedeutung des Nützlichen als Bestimmungsgrund des Handelns (Cic., De fin. III, 17, 57; De off. III, 12, 51 ff.).

509. Stob., Ecl. II, 6, 5, p. 67, 13 W.; Dio Chrys., Or. 71, 5.

510. Bei ihrer Vorliebe für Distinktionen unterscheidet die Stoa zwischen sachlich, begehrungsmäßig und moralisch Gleichgültigem (49, XI, 59. In der Zweiteilung bei Stob. [Ecl. II, 6, 6, p. 79, 1 W.] und Diog. Laert. [VII, 104] ist das sachlich und das begehrungsmäßig Gleichgültige zusammengefaßt).

511. Clem., Strom. IV, 5; Theodoret., Graec. aff. cur. 153, 45.

512. Zur Einteilung der Güter vgl. 35, III, c. II, § 3 und 17, III, 1, S. 217, A. 2. Die gesuchte Unterscheidung in „seelische“ (Tugend und tugendhaftes Handeln), „äußere“ (besser: ideale, d. h. Freunde, Familie, Vaterland) und „weder seelische noch äußere“ (die Tugend als individueller Besitz) Güter hat mit der Unterscheidung seelischer und materieller Güter nichts zu tun, vielmehr wird die Bezeichnung der materiellen Güter als „Güter“ ausdrücklich abgelehnt. Demgegenüber tritt die widersprechende und nur aus dem abwegigen Materialismus der Stoa (s. o.) folgende Bestimmung der Tugenden als wahrnehmbarer (Plut., De stoic. rep. 19; De comm. not. 9, 1062 C), ja sogar körperlicher Gegenstände (Seneca, Ep. ad Luc. 106, 2; vgl. Ep. 113, 1; Stob., Ecl. II, 6, 6, p. 64, 18 ff. W) ganz in den Hintergrund.

513. Plut., De stoic. rep. 17, 1041 E; 30, 1048 A; De comm. not. 5, 1060 E.

514. Plut., De stoic. rep. 30, 1047 E.

515. Ariston und Herillos (Cic., Ac. II, 42, 130; De fin. II, 11, 35; 13, 43; III, 9, 31; 15, 50; IV, 17, 47; V, 8, 23; 25, 73; Tusc. V, 30, 85; De off. I, 2, 6; De leg. I, 13, 38). Trotzdem soll Herillos nicht nur Haupt- und Nebenzwecke (*τέλος* und *ὑποτελής*) unterschieden, sondern

auch alle Zwecke relativiert haben. Cicero macht ihm wenigstens an anderer Stelle (De fin. IV, 15, 40) den Vorwurf, zwischen den beiden Arten des Guten keine „Verbindung“ hergestellt zu haben. Vgl. 41, S. 50 f.; 7, II, S. 48 ff.

516. 35, III, c. III, § 3.

517. Ebda. § 4. Vgl. 17, III, 1, S. 263 ff.

518. Diog. Laert., VII, 106. So bes. bei Panaitios und Poseidonios, vgl. Diog. Laert., VII, 128; Cic., De off. II, 5, 18 und dazu 44, S. 222 f.; Liechtenhan, a. a. O. S. 98; Heinemann, a. a. O. S. 4 ff. Daß es sich dabei nur um eine Anpassung an den populären Sprachgebrauch handeln sollte, wie Hirzel (7, II, S. 261 ff.) nachzuweisen sucht, erscheint angesichts der vielen anderen unausgeglichlenen Widersprüche des stoischen Systems als eine allzu milde Auffassung.

519. Plut., De stoic. rep. 30, 1048 A; 5, 1034 B.

520. Seneca, Ep. 9, 14.

521. Plut., De stoic. rep. 18, 1042 D; De comm. not. 11, 1063 D; Cic., De fin. III, 18, 60.

522. Plut., De comm. not. 7, 1061 D; Alex., De an. 160, 24; 168, 1. Wie die Stoa gern das Leben mit einem Gastmahl vergleicht (z. B. Epict. Man. 21), so werden auch die Gründe zum Selbstmord den Gründen zum Verlassen eines Gastmahles gleichgestellt und als solche neben innerem Zwang und äußerer Bedrängnis auch Krankheit, Armut und Wahnsinn angeführt. Selbst der wohlgemeinte Versuch Bonhöffers (39, S. 29 ff., 188 ff.), die innere Konsequenz der stoischen Lehre vom Selbstmord zu rechtfertigen, muß bei aller Einfühlung in die stoische Gedanken- und Gefühlswelt einige Fragen offen lassen.

523. Diog. Laert., VII, 188; Stob., Ecl. II, 6, 6, p. 109, 10 W; Plut., De stoic. rep. 20, 1043 E; 30, 1047 F. Die Einwände bei Diog. Laert. rühren wohl kaum, wie Zeller (17, III, 1, S. 270, A. 7) meint, von Chrysipp selbst her, sondern machen eher den Eindruck einer anti-stoischen Glosse oder Interpolation.

524. 48, III, 201; Cic., De off. III, 12, 50 ff., wo Antipater als Gegner des „großzügigen“ Diogenes auftritt. Auch hier versucht Bonhöffer (39, S. 233 ff.) eine kaum gelungene Ehrenrettung der Stoa.

525. Diog. Laert., VII, 117, 123; Stob., Ecl. II, 6, 6, p. 95, 24; 114, 22 W; Clem., Strom. VII, 7; Lact., Inst. III, 23. Wiederum versucht Bonhöffer (39, S. 101 ff.) die stoische Verwerfung des Mitleides mit unzureichenden Mitteln zu rechtfertigen.

526. Diog. Laert., VII, 124, was sich offenbar gegen Aristoteles wendet (vgl. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 154 und Anm. 430).

527. Stob., Ecl. II, 6, 6, p. 108, 5; 115, 10 W.

528. Plut., De stoic. rep. 5, 1034 B; 20, 1043 B.

529. Stob., Floril. 45, 29; Seneca, De otio 8, 1. Vgl. dazu 39, S. 92; Heinemann, a. a. O. S. 2 f.

530. Diog. Laert., VII, 129.

531. Plut., De comm. not. 28, 1072 F. Zu der Unmöglichkeit, diesen Widerspruch durch die Unterscheidung einer wahren und weisen von einer falschen und schlechten Liebe (Stob., Ecl. II, 6, 5. p. 65, 15 W) zu lösen, vgl. 7, II, S. 388 ff.

532. Diog. Laert., VII, 131.

533. Orig., C. Cels. VII, 63.

534. Philo, De Joseph, ed. Mang. II, 46.

535. Cic., De leg. I, 15, 42; Tusc. I, 45, 108.

536. Cic., De leg. I, 6, 18; II, 4, 8, wobei allerdings die Zweckmäßigkeit einer Begründung des Naturrechtes auf göttliche Gebote umstritten bleibt (vgl. Plut., De stoic. rep. 15, 1040 A gegen 9, 1035 C). Im Zusammenhang mit dem Naturrecht steht auch die Auffassung der Strafe im Sinne der Vergeltungstheorie (Seneca, De clem. I, 22; De ira I, 19). Zur Staats- und Rechtslehre der Stoa vgl. 37, S. 136 ff.

537. Plut., De Alex. virt. I, 6, 329 A; Philo, De opif. mundi 3, 142 f.: Cic., De rep. I, 11, 19; Seneca, De vita beata 20, 5; De otio 4, 1; De tranq. an. 4, 4; Epict., Diss. III, 22. Zu der Plutarchstelle vgl. den Hinweis Zellers (17, III, 1, S. 307) auf die Vorbereitung dieses Kosmopolitismus durch den Weltstaat Alexanders d. Gr.

538. Cic., De leg. I, 10, 29 f.; Seneca, De benef. III, 28; Stob., Ecl. II, 6, 6, p. 107, 14 W.

539. Diog. Laert., VII, 355; Dio Chrysost., Or. 14, 16; Philo, Quod omnis probus liber, ed. Mang. II, 450, 23 ff.

540. Cic., De fin. III, 62 ff.; Epict., Diss. III, 22. Eine vertiefte Auffassung der „Sympathie“ als der Basis des sozialen Lebens würde sich aus dem kosmischen Sympathiebegriff des Poseidonios ergeben (vgl. 43, S. 178 ff.). Dagegen scheint sich Poseidonios in der Ausschließung der Sklaven von jener allgemeinen Gleichstellung (Athen. Deipnos. VI, 263) im Gegensatz zur verbreiteten stoischen Auffassung an Hekaton und Panaitios (Cic., De off. III, 23, 89) angeschlossen zu haben; vgl. 39, S. 98 ff.

541. Diog. Laert., VII, 33, 131.

542. Stob., Floril. 40, 9; Epict., Diss. II, 5, 26 (wo insbesondere der Hinweis darauf zu finden ist, daß der einzelne Staat nur eine Nachahmung des Weltstaates bildet); 35, III, c. VI, § 4.

543. Diog. Laert., VII, 131.

544. 35, III, c. IX, § 7.

545. Zu Zenons Politeia vgl. v. Poehlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt, 2. Aufl., München 1912, Bd. II, S. 340 ff.

546. Epiktet: ἀνέχον καὶ ἀπέχον (Gell., Noct. Att. XVII, 19, 6).

547. Beispiele des mangelnden Verständnisses für das Christentum z. B. M. Aurel., XI, 3; Epict., Diss. IV, 7. Vgl. 40, S. 75 ff.

548. Nach Diog. Laert., IX, 61 ist Bryson ein Sohn und Schüler des Stilpon, nach Suidas s. v. Socrates ein Schüler des Eukleides.

549. Bd. 7 dieser Sammlung, S. 52.

550. 49, XI, 148.

551. 48, I, 29.

552. 48, I, 26; III, 235; 49, XI, 161.

553. Vgl. G. Paleikat, Die Quellen der akademischen Skepsis (Abh. z. Gesch. d. Skepsis, her. v. Gödeckemeyer, H. 2), Leipzig 1916, S. 20.

554. 49, XI, 147 f. Über die innere Verwandtschaft aller drei Schulen vgl. auch 17, III, 1, S. 494 f.

555. Diese elf Bücher, die unter dem angegebenen Titel überliefert sind, zerfallen ihrem inneren Zusammenhang nach in zwei Gruppen: die fünf Bücher „gegen die Dogmatiker“ (Logiker adv. math. VII/VIII = adv. dogm. I/II], Physiker [adv. math. IX/X = adv. dogm. III/IV], Ethiker [adv. math. XI = adv. dogm. V]), in den Handschriften auch als

Περὶ φιλοσοφίας bezeichnet, die in breiter und eingehender Darstellung abgefaßt sind, und die sechs Bücher „gegen die Grammatiker“ (adv. math. I), Rhetoren (II), Geometer (III), Arithmetiker (IV), Astrologen (V) und Musiker (VI), die in ihrer kürzeren und weniger tief dringenden Ausführung wiederum eine unverkennbare Zusammengehörigkeit aufweisen.

556. Zur Charakteristik dieser Zeit vgl. 50, S. 42 ff., Wilamowitz, a. a. O. Exk. I.

557. Diog. Laert., IX, 61—4; 49, I, 2; Euseb., Praep. ev. XIV, 17; Clem., Strom. I, 64; Suidas s. v. Pyrrho. Will man dem Berichte Glauben schenken, daß Nausiphanes seinerseits der Lehrer Epikurs gewesen sei, so darf man freilich den Begriff des Schülerverhältnisses nicht allzu eng fassen, da der Altersunterschied zwischen Pyrrhon und Epikur kaum viel mehr als 20 Jahre betragen haben dürfte. Über die Verwandtschaft der Pyrrhoneischen, der Epikureischen und der sogenannten empirischen Ärzteschule vgl. 23, p. XXXVII. Nach Hirzel käme ein Einfluß der elisch-megarischen Schule auf Pyrrhon nicht in Frage (7, III, S. 4 ff.), um so mehr aber auf die akademische Skepsis (ebda. S. 53 ff.).

558. S. Bd. 2 dieser Sammlung unter Śunyavāda.

559. Man beachte auch die durchaus skeptischen Aporien der chinesischen „Sophisten“ und Mehisten (s. Bd. 5 dieser Sammlung, S. 154 ff., 217 ff.).

560. Diog. Laert., IX, 109.

561. Euseb., Praep. ev. XIV, 18. Hirzel (7, III, S. 46 ff.) sucht im Denken Timons noch einen dogmatischen oder wenigstens probabilistischen Zug nachzuweisen.

562. Indessen ist der Skeptiker Timon nicht mit dem bekannten Athener „Misanthropen“ zu verwechseln. Seine Charakterschilderung s. bes. bei Diog. Laert., IX, 112 ff.

563. Der Bericht (Diog. Laert., IX, 115; Euseb., Praep. ev. XIV, 18), daß die Schule Pyrrhons mit Timon erloschen sei, klingt daher nicht unwahrscheinlich. Andererseits weiß Diog. Laert. (IX, 112) davon zu erzählen, daß gerade das abweisende Wesen Timons eine gewisse Anziehungskraft auf seine Hörer ausgeübt habe.

564. Diog. Laert., IX, 115; vgl. 17, III, 1, S. 500, A 1; III, 2, S. 2, A 1; S. 17, A 1.

565. Diog. Laert., IX, 116; dagegen Photios, Bibl. 212: ἐξ Αἰγών.

566. Daß Ainesidem ursprünglich der Akademie angehörte, geht aus der von Photios a. a. O. überlieferten Widmung seiner „Pyrrhoneischen Grundzüge“ an Aelius Tubero, „seinen Schulgenossen aus der Akademie“, hervor. Über die Schwierigkeit, das zeitliche Verhältnis Ainesidems zu bestimmen, vgl. 17, III, 2, S. 14 ff.; 50, S. 224 ff.; 52, I, S. 319, A 133; über den vermutlichen akademischen Lehrer Ainesidems (Heraklit aus Tyros, eine Vermutung, die sich besonders deshalb empfiehlt, weil Heraklit ebenso wie später Ainesidem in Alexandria wirkte) vgl. 17, III, 2, S. 9.

567. Euseb., Praep. ev. XIV, 18.

568. Über die empirische Ärzteschule s. 50, S. 363 ff.; über ihr Verhältnis zu Ainesidem s. 12, S. 157; 17, III, 2, S. 3 ff.; 18 f.; 52, I, S. 325, A 150.

569. Warum Sextos trotz seiner Gegnerschaft gegen die (im engeren

Sinn) „empirische“ und seiner Hinneigung zur „methodischen“ Ärzteschule, aus der er selber hervorgegangen zu sein scheint, dennoch als „Empiriker“ bezeichnet wird, s. 17, III, 2, S. 49, A 1; 52, I, S. 33; über das Verhältnis beider Schulen 17, III, 2, S. 20, A 1; 52, I, S. 104.

570. Einen Grund dafür versucht Hirzel (7, III, S. 133) zu geben, daß nämlich Agrippa und seine Anhänger nur als „Nebenschößlinge“ des echten Pyrrhonismus zu gelten hätten, durch die erst die endgültige, bei Ainesidem allerdings schon angebahnte Annäherung des empirischen Pyrrhonismus an die dialektische akademische Skepsis vollzogen worden sei.

571. Die für den modernen Historiker (oder Historizisten?) so bedeutsame, für den antiken dagegen ebenso bedeutungslose Frage nach der Urheberschaft der 10 Tropen ist schwer zu entscheiden (vgl. 17, III, 2, S. 28, A 2 ff.). Diog. Laert. (IX, 79) führt sie allerdings auf Pyrrhon selbst, Sextos dagegen einmal (48, I, 36) auf „ältere Skeptiker“, ein anderes Mal (49, VII, 345) ausdrücklich auf Ainesidem zurück. Ein Hinweis auf den 10. Tropus des Ainesidem bei Diog. Laert. (IX, 87) wird dadurch entwertet, daß die von Diog. behauptete Übereinstimmung des bei ihm an 10. Stelle stehenden mit dem bei Sextos an 9. Stelle stehenden nicht besteht, ein Zeugnis des Aristokles (2. Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr., erhalten bei Euseb., Praep. ev. XIV, 18) durch die ganz allein stehende Behauptung einer bloßen Neunzahl der Tropen. Da Pyrrhon keine schriftliche Darstellung seiner Lehre hinterlassen hat (Diog. Laert., Prooem.; VII, 102; Euseb. a. a. O.), läßt sich die Frage daher überhaupt nur in der Form stellen, ob die 10 Tropen als Pyrrhoneisches Gedankengut gelten dürfen, auch wenn ihre Formulierung erst durch Ainesidem erfolgt wäre. Die traditionelle Zurückführung der 10 Tropen auf Pyrrhon oder auf „ältere Skeptiker“ (s. o.) ist für die geistige Urheberschaft Pyrrhons freilich ebensowenig ein zwingender Beweis, wie umgekehrt das Fehlen der 10 Tropen in den Fragmenten Timons, des unmittelbaren Nachfolgers Pyrrhons, oder in den Berichten über Timons Lehre als schlagender Gegenbeweis gelten kann, zumal die Formulierung der 10 Tropen bei Ainesidem, gerade jenen Berichterstatern zufolge, einer Darstellung der Lehre Pyrrhons eingegliedert war. Auch ist es auffällig, daß in der bei Photios a. a. O. erhaltenen Inhaltsangabe des Ainesidemischen Werkes der 10 Tropen überhaupt nicht Erwähnung geschieht. Mag aber trotzdem angenommen werden, daß die Formulierung der 10 Tropen erst durch Ainesidem als den Wiedererwecker der Pyrrhoneischen im Gegensatz zur akademischen Skepsis erfolgte, so liegt doch gerade angesichts des von der Schule selbst festgehaltenen Zusammenhanges mit Pyrrhon kein Anlaß vor, in dieser Formulierung mehr als den — allerdings nicht recht geglückten — Versuch einer Systematisierung des Gedankengutes zu betrachten, das der Skepsis von Anfang an zu eigen war und in diesem Sinn als Pyrrhoneisch gelten darf (vgl. M. M. Patrick, Sextus Empiricus and greek scepticism, Berner Diss., Cambridge 1899, S. 33 f.). Vielleicht besteht daher zwischen der Lehre des Pyrrhon und ihrer Formulierung bei Ainesidem ein ähnliches Verhältnis wie zwischen der Lehre des Ainesidem und ihrer Formulierung in den 5 Tropen des Agrippa (s. S. 129). Denn daß Ainesidem die syllogistischen Argumente, welche die 5 späteren Tropen dem Relativitätsargument der früheren 10 Tropen hinzufügen, bereits selbst zu gebrauchen versteht (und wahrscheinlich gerade dadurch die ursprüngliche

Lehre weitergebildet hat), ergibt sich aus den ihm zugeschriebenen Beweisführungen (z. B. 49, IX, 218).

Die 8 besonderen Tropen hingegen, die Sextos dem Ainesidem zuschreibt (48, I, 180 ff.; vgl. Photios a. a. O.), sind als solche nur in einem allgemeineren Sinne zu bezeichnen, sofern sie nicht auf eine Entwertung der Erkenntnis überhaupt, sondern nur auf den Nachweis der häufigsten Irrtümer bei der Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde abzielen.

572. 48, I, 39.

573. 48, I, 94. Man vgl. die Verwendung der gleichen Aporie zum gleichen Zwecke bei Herbart, Lehrb. z. Einl. in d. Philos. § 118, 122.

574. 48, I, 164; Diog. Laert., IX, 88; 7, III, S. 117 ff.

575. Bereits in der Darstellung der älteren 10 Tropen bei Sextos werden diese neueren logischen Tropen zwar nicht genannt, aber doch verwendet (z. B. 48, I, 122); vgl. Anm. 571 und Patrick, a. a. O. S. 55 f.

576. 48, I, 178.

577. Sextos begreift unter dieses Argument allerdings nur den I. Tropus; sachlich aber bezieht es sich zweifellos auch auf den IV.

578. 48, I, 35.

579. 49, VIII, 296 f., 479.

580. 48, I, 206; II, 188; 49, VIII, 480.

581. 48, I, 34.

582. 48, I, 16 f.

583. Kant, Prol. § 18—22. Aus dieser Beschränkung auf die Wahrnehmung oder die Beobachtung (*σκέυσις*, vgl. das dem Sinne nach gleichbedeutende *βίον τήρησις* [S. 141]) leitet ja auch die Schule ihren Namen ab.

584. 48, II, 4.

585. Der Ausdruck „absolut“ (*ἀπόλυτος*) scheint zuerst in der skeptischen Terminologie vorzukommen (als durchaus gebräuchlicher t. t. bei Sextos 48, I, 135; 49, VIII, 61; X, 263) und aus ihr durch Cicero (vgl. z. B. De inv. II, 19, 57) ins Lateinische übernommen worden zu sein.

586. Es ist daher vollkommen abwegig, wenn Natorp (12, S. 90), in der Absicht, den angeblichen Heraklitismus Ainesidems (s. S. 135 f.) zu beweisen, aus der skeptischen Feststellung, daß bei erkenntniskritischen Erörterungen nicht die Wirklichkeit der Erscheinungen, sondern nur der Dinge an sich zur Diskussion stünde, den Schluß zieht, daß die Skepsis Ainesidems „nicht die Untersuchung über das nicht Erscheinende aufheben, sondern vielmehr erst recht begründen“ wollte, — wo doch jene Feststellung nur den Sinn hat, der unbezweifelbaren Erkenntnismöglichkeit der Erscheinungen die Zweifelhaftigkeit jeder angeblichen Erkenntnis der Dinge an sich gegenüberzustellen.

587. 48, I, 187 ff.

588. 48, I, 206; Diog. Laert., IX, 103; Cic., Ac. II, 9, 28.

589. 48, I, 193, 197, 200 f., 226.

590. Der dahingehenden Behauptung des Sextos (48, I, 226; 49, VII, 155) steht die ebenso ausdrückliche Feststellung des Gegenteils bei Cicero (Ac. I, 12, 45; II, 9, 28) gegenüber. Da aber Sextos denselben Vorwurf gegen die „empirische“ Ärzteschule erhebt, der er die orthodoxe Skepsis der „methodischen“ Ärzteschule gegenüberstellt (48, I, 236 ff.), dürfte es sich hier eher um eine Eifersüchtelei zwischen den verschiedenen

skeptischen Richtungen als um sachliche Gegensätze handeln. Hirzel (7, III, S. 29 ff.) will aus der Sextosstelle einen Gegensatz zwischen Pyrrhonischer und akademischer Skepsis konstruieren: Die Pyrrhoniker hätten gemeint, es gebe überhaupt keine Wahrheit, die Akademiker dagegen, es gebe vielleicht eine Wahrheit, nur sei sie nicht erkennbar; doch erscheint diese Deutung ebenso unberechtigt wie die Antithese (vgl. S. 149 f.).

591. Über die Unterscheidung der verschiedenen Wahrscheinlichkeitsgrade bei Karneades (Lebhaftigkeit, Widerspruchslosigkeit, Nachprüfbarkeit) vgl. 48, I, 226 ff.; 49, VII, 166 ff.; Cic., Ac. II, 31, 99; Augustin., C. ac. II, 5, 12. In diesem Zusammenhange verwendet Karneades als Beispiel für Sinnestäuschungen bei mangelnder „Nachprüfung“ die Verwechslung eines zusammengerollten Strickes mit einer Schlange. Dieses Beispiel, welches von da ab zu einem klassischen Argument des Relativismus wird, findet sich nun eigentümlicherweise auch in Indien, wie schon Schopenhauer (W. a. W. u. V. I. I. § 3) angemerkt hat. Zufolge einer Mitteilung von Kollegen O. Strauß (Kiel), dem ich auch die folgenden Hinweise verdanke, irrt Schopenhauer allerdings, wenn er das Schlangenbeispiel in die Veden verlegt. Da aber das Beispiel auf das „Schlangenland“ Indien als seinen Ursprungsort hindeutet, andererseits Spuren des Śūnyavāda (s. S. 126) sich bis in das Mahābhāṣya und den Pāli-Kanon zurückverfolgen lassen, deren Abfassungszeit in das 2. Jahrhundert v. Chr. hinabreicht, wäre hier ein Einfluß des indischen auf das hellenische Denken nicht von der Hand zu weisen, obschon die Verhältnisse freilich einer weiteren Klärung bedürften.

592. 48, I, 235; Cic., Ac. II, 11, 34. Allerdings machen Hirzel (7, S. 205 ff.) und Brochard (50, S. 196 ff.) mit Recht darauf aufmerksam, daß die Möglichkeit einer Wesenserkenntnis von der akademischen — und, wie hinzugefügt werden darf, von der ganzen orthodoxen Skepsis niemals bestritten wurde (vgl. S. 133 f.), daß also die Behauptung Philons, eine Erkenntnis könne zwar „an sich“ wahr sein, nur besäßen wir kein Mittel, um die wahren von den falschen Erkenntnissen zu unterscheiden, in dieser Hinsicht keine Neuerung bedeutet. Wenn aber Philon (Cic., Ac. II, 34, 11) ausdrücklich hinzusetzt, das Merkmal der Evidenz (*perspicuitas*, *evidentia*, *ἐνάργεια*) solle gar nicht zu einer Unterscheidung der Erkenntnisse nach Wahrheit und Falschheit (*perspicere*), sondern zu ihrer verschiedenen Bewertung (*probare*) dienen, so kann diese Bewertung doch offenbar nur nach ihrer Wahrscheinlichkeit (*probabilitas*, im Gegensatz zu *veritas*) erfolgen. Wenn sich Philon daher auch von Karneades dadurch entfernt, daß er dessen drei Wahrscheinlichkeitsstufen auf den einzigen Wahrscheinlichkeitsgrad der Evidenz reduziert, so stimmt er doch mit Karneades darin überein, daß diese Wahrscheinlichkeit kein untrügliches Kriterium der Wahrheit sein kann. Andererseits wäre die ganze Lehre von der Wahrscheinlichkeit der evidenten Erscheinungen völlig bedeutungslos, wenn die Wahrscheinlichkeit nicht wenigstens als Maßstab unserer Annäherung an die Wahrheit (als Kriterium also nicht *κατ'αὐτό*, aber doch *πρὸς ἡμᾶς*) gelten dürfte, was schon Karneades zugestanden zu haben scheint (Cic., Ac. II, 11, 36; vgl. 44, S. 344; B. Detmar, Karneades und Hume, Berl. Diss., Leipzig 1910). Hatte aber Philon die Evidenz in diesem Sinn als Wahrscheinlichkeitskriterium anerkannt, so war es von diesem Standpunkt aus nur mehr ein Schritt bis zur Lehre des Antiochos: die Evidenz

wird aus einem bloßen Wahrscheinlichkeits- zu einem vollgültigen Wahrheitskriterium und eben damit zum wesentlichen Merkmal der kataleptischen Phantasie (s. S. 79).

593. 49, VII, 162 f.; Cic., Ac. II, 6, 18 ff.; die Argumente insbesondere, mit denen Antiochos die Zuverlässigkeit des normalen und wachen Bewußtseins verteidigt (Cic., Ac. II, 7, 19; 15, 47; 16, 51), richten sich direkt gegen den IV. Pyrrhoneischen Tropus. (Vielleicht nimmt Sextos in seiner Darstellung dieses Tropus [48, I, 101] bereits auf die Argumente des Antiochos Bezug, ebenso wie er die Lehre des Carneades a. a. O. zur Widerlegung des Antiochos verwendet.) Wenn somit Antiochos darin weiter geht als Philon, daß er die Wahrnehmung oder, nach stoischer Ausdrucksweise, die Phantasie als adäquates Erkenntnis-mittel anerkennt, so lehnt sich andererseits doch auch Philon bereits an die stoische Syllogistik an (49, VIII, 113 ff.): ein Zeichen für den zunehmenden Synkretismus der absterbenden Schulen. So meint Philon, daß seine, allerdings schon wesentlich abgeschwächte Skepsis im Grunde nicht von der in der Akademie überlieferten Lehre verschieden sei, sondern daß der Relativismus der mittleren Akademie nur als Mittel zu dem Zwecke gedient habe, um den wahren Platonismus gegen die Irrtümer der Stoa sicherzustellen (Cic., Ac. I, 4, 13; vgl. 17, III, 1, S. 614 f.). Dieselbe Absicht wird mit ausdrücklicher Namensnennung dem Arkesilaos (48, I, 234; Euseb., Praep. ev. XIV, 6; Plut., Adv. Col. 26, 2; Augustin., C. ac. III, 17, 38) und noch früher dem Metrodor (Augustin., C. ac. III, 18, 41) zugeschrieben. Gegen diese Einschätzung des Arkesilaos vgl. 17, III, 1, S. 510; 50, S. 114 ff.; 51, S. 38, A 7; 33, A 5, wo darauf hingewiesen wird, daß die mittlere Akademie mehr an Sokrates als an Platon Anschluß suchte. Um so bedeutsamer erscheint in diesem Zusammenhange die Absage des Ainesidemos an die Akademie (48, I, 226 ff.; Phot. 169 B f.).

594. 48, I, 220; Euseb., Praep. ev. XIV, 4.

595. 48, I, 235; die Ciceronianischen Belegstellen s. 17, III, 1, S. 623, A. 1—3; 7, III, S. 242, A 1. Daß sich bereits Philon als Erneuerer des echten Platonismus ausgegeben habe, berichtet Augustin., C. ac. III, 18, 41; Cic., Ac. I, 4, 13; vgl. dazu 7, III, S. 214 ff.

596. Plut., Cic. 3, 1; 4, 1; Cic., Tusc. II, 3, 9; 11, 26; De nat. d. I, 7, 17; Brut. 89, 306; 91, 315; De fin. V, 1, 1.

597. Cic., De fin. II, 11, 35; 13, 43; V, 8, 23; De orat. III, 17, 62.

598. Cic., Ac. II, 4, 11; De nat. d. I, 5, 11. Allerdings ist die akademische Schule, für deren Wiederbelebung sich Cicero persönlich einsetzt, trotz des gelegentlichen Hinweises auf Kleitomachos im wesentlichen die Philonische, also bereits eine abgeschwächte Skepsis. Daß sich die Philonische Akademie trotz ihres Erlöschens in Griechenland dennoch in Alexandria erhalten habe und von dort aus für die Entwicklung des Platonismus der römischen Kaiserzeit maßgebend geworden sei, macht Hirzel (7, III, S. 237 ff.) wahrscheinlich. Demnach wäre die fünfte Akademie trotz ihres zeitweisen Erfolges nur eine vorübergehende Erscheinung gewesen. Brochard (50, S. 224) vertritt auch hier die entgegengesetzte Auffassung.

599. So bes. 17, III, 2, S. 46; 51, A 2; dagegen 7, III, S. 84 ff.

600. 49, VIII, 8.

601. 49, VIII, 40 ff., bes. 42 und 44.

602. 49, VIII, 215 ff. Auch diese Stelle haben Natorp (12, S. 101 ff.) und Hirzel (7, III, S. 98 ff.) gründlich mißverstanden; daß gleich disponierten Subjekten gleiche Objekte in gleicher Weise erscheinen, ist eine selbstverständliche Folgerung aus Tropus I—IV, die allerdings nur unter den in Tropus V—X angeführten Beschränkungen gilt; es stünde jedoch im schroffsten Widerspruch zu dem allgemeinen Relativismus der Skepsis, aus der Gleichheit der Erscheinungen, die für alle „normalen“ Subjekte besteht, deren höheren Wahrheitsgehalt abzuleiten. Gerade weil die Skepsis einen solchen Unterschied zwischen dem normalen und dem abnormen Bewußtsein nicht macht, wird sie ja von Antiochos bekämpft (s. Anm. 593).

603. Auch nicht in dem Sinne, daß Ainesidem zwar eine Wahrheit „an sich“ geleugnet, aber doch eine auf den consensus omnium begründete „empirische“ Wahrheit anerkannt hätte, wie Natorp (12, S. 94 ff.) und Hirzel (7, III, S. 96 ff.) wollen.

604. 49, VII, 131.

605. Photios berichtet allerdings, daß es dem Ainesidem im 1. Buche seiner *Πυρρώνειοι λόγοι* nur um die Klarstellung des Unterschiedes zwischen Pyrrhoneischer und akademischer Skepsis zu tun gewesen sei, daß er sich dagegen im übrigen nicht mit der Bekämpfung einzelner dogmatischer Systeme, sondern nur mit der Untergrabung ihrer dogmatischen Grundstellung abgeben habe, — ein Vorgehen, das Sextos im Gegensatz zu der weitläufigen Debattiermethode der Akademie als das einzig Richtige empfiehlt (49, IX, 1). Daß aber Heraklit bei Ainesidem immerhin eine Sonderstellung eingenommen und daher wohl auch eine ausführlichere Behandlung gefunden haben muß, geht daraus hervor, daß die „Anhänger des Ainesidem“ dessen Lehre sogar als einen Weg zur Heraklitischen Philosophie bezeichneten (48, I, 210), weil die Feststellung der Widersprüche zwischen den „Erscheinungen“ die Voraussetzung für die Feststellung der Gegensätze zwischen den „Dingen an sich“ bilde.

606. Um so weniger daher die Folgenden, was z. B. den Bericht des Soranos über den Heraklitismus Ainesidems bei Tertull., De an. 14 entwertet.

607. So mit Diels (Dox. S. 210 f.) und Zeller (17, III, 2, S. 40 ff.). Damit erledigt sich auch die unwahrscheinliche Unterscheidung zwischen einer orthodox-skeptischen und einer (noch dazu späteren!) dogmatisierenden Periode bei Ainesidem (Haas, De philos. scept. success., Diss., Würzburg 1875, S. 44 ff.; 50, S. 284 ff.; 51, S. 228 ff.; H. Krüger, Zur Philosophie des Ainesidemos von Knossos, Arch. f. d. ges. Psychol., Bd. 48, 1924, S. 263 ff.). Hirzel (7, III, S. 68 ff., 107 ff.) sieht ganz richtig, daß der Heraklitismus der „Anhänger Ainesidems“ stoisch und eklektisch gefärbt ist, trägt aber nirgends Bedenken, die Lehre des Ainesidem mit der seiner „Anhänger“ zu identifizieren. Auf diesen Unterschied weist vor allem E. Pappenheim hin (Der angebliche Heraklitismus des Skeptikers Ainesidem, Berlin 1889), obschon seine Annahme, daß Sextos zeitgenössische Herakliteer bekämpfe, die sich unter Mißbrauch der Lehre Ainesidems als Skeptiker ausgegeben hätten, historisch wie psychologisch wenig wahrscheinlich ist. Eine gute Zusammenstellung über die verschiedene Deutung der widersprechenden Berichte über Ainesidem bringen 50, S. 277 ff.; 52, I, S. 319; A 133 und Krüger, a. a. O. S. 149. Krügers eigener Versuch, aus der dem Ainesidem *καθ' Ἡράκλειτον* zugeschriebenen Gleichung *σῶμα = οὐσία = χρόνος*

die Gleichung $\epsilon\iota\tau\alpha\iota = \varphi\alpha\lambda\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ abzuleiten und seine Lehre daher mit dem Idealismus Descartes' und Berkeleys zusammenfallen zu lassen, vermag bei allem aufgewendeten Scharfsinn nicht zu überzeugen.

608. Die Darstellung dieser Lehren s. unter 17, III, 2, S. 36 ff.; 51, S. 232 ff.

609. Bei Ainesidem scheinen nach dem Bericht des Photios namentlich logische und naturphilosophische Untersuchungen noch einigermaßen durcheinanderzulaufen.

610. 48, II, 80 ff.; 49, VII, 38 ff.; VIII, 1 ff.

611. 48, II, 15 ff.; 49, VII, 29 ff., bes. 261 ff.

612. 48, II, 97 ff.; 49, VIII, 141 ff.

613. 48, II, 85; 49, VII, 314 ff.; VIII, 14 ff.

614. 48, II, 22—46; 49, VII, 263—342.

615. 48, II, 47—69; 49, VII, 343—369; Diog. Laert., IX, 114 mit Bezug auf Timon; Cic., De orat. III, 18, 67 mit Bezug auf Arkesilaos.

616. 48, II, 70—78; 49, 370—439; vgl. VII, 159 ff; 252; VIII, 51 ff.

617. 48, II, 79; 49, VII, 440—445.

618. 48, II, 104—120; 49, VIII, 223—271.

619. 48, II, 100 ff.; 49, VIII, 156 ff.

620. 48, II, 121—129; 49, VIII, 141—222.

621. 48, II, 130 ff.; 49, VIII, 275 ff.

622. 48, II, 205—212; vgl. die analogen Argumente bei Locke II, 3, 10; 6, 26 ff.; IV, 4, 13 ff.; 6, 15.

623. Sextos faßt den Begriff der „Zergliederung“ in einem allgemeineren Sinn und bekämpft daher unter diesem Titel zugleich die stoische Zerlegung der Worte in ihre Lautbestandteile (Worte haben ihre Bedeutung nur durch Übereinkunft, aber nicht von Natur aus; was aber nicht aus natürlichen Elementen besteht, kann nicht in seine Teile zerlegt werden) und die Möglichkeit, einer divisiven Zerlegung überhaupt (die erst später bei Besprechung des Zahlbegriffes genauer abgehandelt wird).

624. 48, II, 213—228; vgl. die von Berkeley und Hume wieder aufgenommene Polemik Lockes gegen die allgemeinen abstrakten Vorstellungen (IV, 7, 9).

625. 48, II, 134—184; 49, VIII, 299—462; vgl. III, 1 ff.

626. 48, II, 185—192; 49, VIII, 463—481.

627. 48, II, 193—203; vgl. auch hier die Polemik Lockes IV, 17, 4 ff.

628. 48, II, 204.

629. 48, II, 229—259.

630. 48, II, 246, 254.

631. Der Begriff der „Denkgewohnheiten“ findet seine erste Formulierung bei Timon in dem Ausdruck „νόμος καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν“ (Diog. Laert., IX, 61; vgl. 49, XI, 140 [wo mit Hirzel νόμος statt νόμω zu lesen ist]), der zugleich den Einfluß Demokrits auf die Skepsis deutlich erkennen läßt. Vgl. 7, III, S. 11 f.

632. Vgl. 51, I, S. 108, auch B. Deter, Karneades und Hume, Berl. Diss., Leipzig 1910, der allerdings mehr auf die Unterschiede als auf die Übereinstimmungen zwischen beiden Denkern eingeht.

633. 48, III, 2—12; 49, IX, 13—194.

634. 49, IX, 14—17.

635. 49, IX, 33.

636. 49, IX, 48—181; vgl. Cic., De nat. d. III, 12 f. über Karneades.
637. 48, III, 9—12. So schon Karneades (Cic., De nat. d. III, bes. 31 ff.).

638. 48, III, 7 f.; vgl. 49, VIII, 391 ff.

639. 48, III, 2—5; 49, IX, 191 ff.

640. 48, III, 2; 218 ff.; vgl. Cic., De nat. d. III, 17, 44. Daß die Skepsis aber andererseits doch offenbar nicht geneigt war, die ganze populäre Mythologie in ihre Weltanschauung zu übernehmen, ergibt sich aus der auf die jüngere Akademie zurückgehenden Aporie (49, IX, 182 ff.; Cic., De nat. d. III, 17 ff.), daß mit dem Glauben an die göttliche Natur des Zeus nicht nur der Glaube an den gesamten Götterareopag, sondern in weiterer Folge auch an die göttliche Natur aller, ja selbst der niedrigsten Natur- und Seelenkräfte verbunden sei, — was im Grunde der stoischen Auffassung entspricht und schon darum für die Skepsis unannehmbar ist.

641. 48, III, 17—24; 49, IX, 195—206.

642. 48, III, 25—27; 49, IX, 232—236; 267—276; vgl. Bd. 7 dieser Sammlung, S. 45.

643. 49, IX, 249—251; vgl. Bd. 8 dieser Sammlung, S. 76.

644. 49, IX, 254.

645. 49, IX, 218—223.

646. 48, III, 30—37; 49, IX, 359—365.

647. 48, III, 38—44; 47—55; 49, IX, 366—440.

648. 48, III, 45 f.; 49, IX, 258—266. Nebenbei wird mit dem Begriff der Berührung auch der Begriff der Undurchdringlichkeit als einer Wesenseigenschaft der materiellen Körper aufgehoben.

649. 48, III, 56—62; vgl. Anm. 352. Bei unendlich großen Mengen läßt die neuere Mathematik allerdings die Unterscheidung verschiedener großer, aber gleich „mächtiger“ Mengen zu.

650. 49, IX, 55 ff.

651. 48, III, 67—70; 49, IX, 70—84.

652. 48, III, 71 ff.; 49, IX, 85—111.

653. 48, III, 76 f.; 49, IX, 143—154; vgl. dazu die 4. Zenonische Aporie, Bd. 6 dieser Sammlung, S. 82 f.

654. 48, III, 78—81; 49, IX, 123—141.

655. 48, III, 84—96; 49, IX, 280—329; I, 161—168; III, 116; IV, 23—33. Ein reines argumentum ad hominem ist die Behauptung, daß nach Heraklits Lehre vom ewigen Fluß der Dinge überhaupt keine Zu- und Abnahme beharrender Substanzen möglich sei, sondern immer nur eine (größere oder kleinere) Substanz an die Stelle einer anderen treten könne (48, III, 82 f.); indessen ist damit auf eine Schwierigkeit im Begriff der substanziellen Identität hingewiesen, die wiederum auch Locke (II, 27, 4 ff.) hervorhebt.

656. 48, III, 98—101; 49, IX, 330—357.

657. 48, III, 102—108.

658. 48, III, 109—114; 49, X, 310—350.

659. 48, III, 115—117.

660. 48, III, 119—134; 49, X, 1—36.

661. 49, III, 18—116.

662. Timon führt gegen die Unteilbarkeit der Zeit dasselbe Argument an, das sonst gegen die Unteilbarkeit der Gegenwart angewendet zu wer-

den pflegt (s. u. im Text): das tatsächliche Stattfinden von Veränderungen.

663. 48, III, 136—150; 49, X, 169—247; vgl. die zum Teil analogen Gedankengänge bei Augustin (s. Bd. 10/11 dieser Sammlung, S. 327 ff.).

664. 49, X, 284 ff., wo der Text allerdings weitgehend verderbt ist; IV, 11 ff.; vgl. Bd. 7 dieser Sammlung, S. 38.

665. 48, III, 151—167; 49, X, 248—309; IV, 21 ff.

666. 49, V.

667. 48, III, 174 f.; 49, XI, 31—41.

668. 48, III, 183—197; 49, XI, 79—89; 96—109.

669. 48, III, 175 f.; 198—218; 49, XI, 42—78; vgl. auch hier Locke I, 3 und zu Ainesidems Definition des Guten als des *αἰσῶν* die schon bei Hobbes vorgebildete Definition des Guten als dessen, was das Begehren bestimmt, bei Spinoza, Eth. III, 9, Schol.

670. 48, I, 226, 233; 49, VII, 158.

671. Bd. 7 dieser Sammlung, S. 23 ff.

672. 48, III, 239—249; 49, XI, 168—209.

673. 48, II, 1—9; vgl. 49, VIII, 337 ff.

674. Meno 80 E.

675. Anal. post. 71 a 29 ff.; 81 b 40 ff.

676. 48, III, 250—270; 49, XI, 216—257; vgl. I, 9—38. Insbesondere wird der rigoristische stoische Lehrbegriff der Tugend, demzufolge der Übergang von der Unwissenheit des Lasterhaften zu der Weisheit des Tugendhaften in einem momentanen, durch eine einzige Erkenntnis vermittelten Akt erfolgt, als widersinnig nachgewiesen.

677. 48, III, 270—278; 49, XI, 210—215.

678. 49, I, 44 ff.; vgl. die Auffassung Schopenhauers von der Geschichtswissenschaft, bes. W. a. W. u. V. II. Kap. 38.

679. 49, II. Die Berufung auf Kleitomachos und Charmidas (Charmadas) 20.

680. 49, VI.

681. Daher die ausdrückliche Leugnung eines skeptischen Telos im hergebrachten Sinne bei Ainesidem nach Photios, woraus man allerdings nicht mit Hirzel (7, III, S. 87 ff.) schließen darf, daß Ainesidem überhaupt kein Telos anerkannt habe.

682. 49, XI, 19; Diog. Laert., IX, 105; Plut., Adv. Col. 26, 3 f.

683. 48, I, 26; 29; Diog. Laert., IX, 107. Die in der *ὑφήγησις φύσεως* (48, I, 23 f.) wurzelnde „Natürlichkeit“ der Ataraxie kommt der „Naturgemäßheit“ des stoischen Tugendbegriffes allerdings so nahe, daß von hier aus eine Angleichung beider Standpunkte versucht werden konnte, wie es von Karneades überliefert ist (vgl. Cic., Ac. II, 42, 131; De fin. II, 11, 35; ähnlich Arkesilaos nach 49, VII, 158; dazu 17, III. 1, S. 536 ff. und 7, III, S. 159, 181 ff.). Mit gleichem Rechte konnte aber der Zustand der Ataraxie als ein Zustand der Lust bezeichnet (so Ainesidem nach Euseb., Praep. ev. XIV, 18; vgl. 48, I, 215) und so die Annäherung an Epikur vollzogen werden.

684. Für diesen Vorgang hat Spengler den Ausdruck (und damit das Werturteil) Pseudomorphose geprägt und dem Synkretismus der Ideen, dem Aufscheinen einer neuen Religiosität unter hellenistischen Denkformen, die Vermischung griechischer und orientalischer Kunstformen zugeordnet. Was den geistigen Synkretismus betrifft, so ist darüber Einiges im Text, Ausführliches in einer Abhandlung von H. Eibl,

„Logoslehre und Pseudomorphose“ (Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit., 1924) gesagt, deren Grundgedanke sich folgendermaßen zusammenfassen läßt: Die Logoslehre hat zur Voraussetzung, daß die als organische Wesen, als *Spermata*, angeschauten Kulturkeime, *Logoi spermaticoi*, nicht isoliert nebeneinander stehen, auch nicht endgültig absterben, sondern sich zu höheren Bildungen — eine solche ist das Christentum, das höhere Dritte über Judentum und Griechentum, ein „drittes Reich“ — verbinden, durchdringen und steigern können. Demgegenüber zeigt sich, daß das Positive an Spenglers Intuition der stoisch-altchristlichen Logoslehre verwandt ist, das Negative aber, nämlich die Ansicht von der absoluten Isoliertheit der Kulturseelen und ihrem völligen Tode, offenkundig zu weit geht, auch mit dem organischen Gleichnis und vollends mit dem unter dem Gleichnis Gemeinten gar nicht übereinstimmt; denn das Organische pflanzt sich fort, lebendige Zellen durchdringen sich zur Fortpflanzung, und auch auf geistiger Stufe ist der Vorgang der Synthesis des Mannigfaltigen zu einer neuen Einheit — ein der Fortpflanzung und dem Wachstum analoger Vorgang — etwas nicht Hinwegzuleugnendes: ist doch das Bewußtsein an und für sich, das nächstliegende Bild für das Leben des objektiven Geistes oder der Kultur, wesentlich eine sich beständig vollziehende Synthesis von Mannigfaltigem. Es ist aber natürlich richtig, daß diesem Vorgang der Durchdringung häufig vorausgeht eine bloße Nebeneinanderstellung der verschiedenen Elemente — eine Durchgangsphase, die bei Philon etwa oder Cicero unerfreulich zutage tritt, und die für den in die künstlerischen Ausdrucksformen tiefer Eindringenden auch in der klassisch römischen Bauweise der Zeit um Augustus trotz allem äußeren Glanze, der blendet und täuscht und sein Möglichstes tut, um klug zu verbergen, sich offenbart; denn die Konstruktion sind nicht mehr Balken und Pfeiler, sondern Mauer und Bogen, welche hinter der herrlichen Gestaltenordnung stockweise übereinandergestürmter griechischer Tempelhallen sich verbergen, dabei sich selbst, und zwar durch übermäßige Bescheidenheit, aber auch die griechische Tempelherrlichkeit, diese zu bloßer Dekoration, herabsetzend. Es gibt Pseudomorphose in der Periode der Durchdringung: als Vorläufer und Begleiter des Werdenden erscheinen unreine Formen, die überwunden werden müssen; aber Durchdringung ist nicht Pseudomorphose, sondern Zeugung und Geburt eines verhältnismäßig neuen Geistes und Auffrischung, gewissermaßen Bluterneuerung. Daß die Durchdringungen ihrerseits nicht gleichwertig seien, daß es auch unter lebensfähigen Durchdringungen so etwas wie mehr oder weniger gelungene Kreuzungen geben könne, ist eine zu erwägende Möglichkeit, aber kein Argument gegen Durchdringung und für Pseudomorphose.

685. Pauly-Wissowa, Artikel Heimarmene.

686. Diels, *Doxographi Graeci*, S. 324; Cic., *De div.* I, 55, 125.

687. S. oben S. 11, 130; 17, S. 613 f. (Philon), S. 623 (Antiochos); 2, S. 256.

688. Manilius, *Astron.* 4, 12 ff., 20 ff.

689. *Epist. ad. fam.* 13, 1, 2; 90, 309; 91, 315; *De nat. deor.* I, 21, 57.

690. *Consensus gentium, notiones innatae.*

691. *Tuscul.* I, c. 1; 2; 13; 49; *De nat. deor.*

692. *Tusc.* V, c. 1; *De fin.* V, c. 26 ff.; 32; *De off.* III, c. 3.

693. *Tusc.* V, c. 6; IV, c. 17 ff.

694. De off. I, c. 7.
695. De rep. II, c. 11.
696. De rep. II, c. 1.
697. De rep. II, c. 33.
698. De civ. dei XIX, c. 1—3.
699. Sen., Epist. 108, 17, 20.
699a. Tim. 1.
700. Euseb., Praep. ev. XIII, 12; Clem., Strom. I, 242; hier wird er als Peripatetiker bezeichnet.
701. Euseb., Praep. ev. VIII, 9, 38.
702. Euseb., Praep. ev. XIII, 12.
703. 3. Kön. 8, 27—29.
704. 2. Makk. 2, 8.
705. 1, 5.
706. 24, 12.
707. 24, 1—7.
708. 33, 15; 39, 21, 39, 40.
709. 24, 12 ff.
710. 44; 45.
711. 24, 32, 40—44.
712. 15, 14; 25, 33.
713. 41, 5.
714. 43, 36.
715. 7, 24—27.
716. 11, 18. „Aus einem unsichtbaren Stoffe“; damit ist freilich noch nicht gesagt, daß diese Materie in ganz demselben Sinne wie bei Platon als eine präexistente vorgestellt wird; es ist im Gegenteil wahrscheinlich, daß der Verfasser an eine Schöpfung dieser Materie denkt. Immerhin liegt eine Annäherung an die Platonische Ausdrucksweise vor.
717. 2, 24.
718. 1, 20.
718a. 10, 17.
719. 10, 1 ff.
720. 14, 8 ff. Zu beachten ist der schöne Anfang des Kapitels, in dem dargestellt wird, wie in der Kunstfertigkeit des Schiffsbaumeisters die göttliche Weisheit zum Heile der Menschen wirkt, auch wenn die Menschen es nicht sehen.
721. De post. Caini 33, 49; ähnlich ebda. 1; Leg. alleg. II, 19; III, 236; De congr. er. gr. 171 f.
722. Qu. D. immut. 65.
723. Quaest. in Gen. IV, 196; De confus. lingu. 190. Über den tiefen Sinn, der sich der geringen Zahl der Wissenden durch die allegorische Methode erschließt, der Menge aber verborgen bleiben soll, spricht Philon sehr oft. Er trennt aber die Arten der Allegorie nicht immer, oft gehen sie unvermittelt ineinander über. Es entstehen Verwirrungen, da dasselbe Ding einmal als wirklich und zugleich als Ausdruck von etwas Geistigem, das andere Mal als nicht wirklich und als bloßes Symbol aufgefaßt wird. So soll die Schöpfung im ersten Kapitel der Genesis die Ideenschöpfung bedeuten, und erst die Tiere und Pflanzen des zweiten Kapitels sollen die durch einen besonderen Akt geschaffenen materiellen Wesen sein. Trotzdem ist aber das Paradies im zweiten Ka-

pitel ein Symbol aller Tugenden, kein wirklicher Baum- und Tiergarten (Quaest. in Gen. I, 19).

724. De provid. II, 40. Er verteidigt hier Homer sogar gegen die Angriffe des Empedokles, Xenophanes, Parmenides, wo man doch erwarten sollte, daß Philon auf seiten derer steht, die die Einheit Gottes verkünden. Auffallend ist auch, daß Philon gegen den dichtenden Philosophen den Vorwurf mangelnder Stilreinheit erhebt.

725. Ablehnung griechischer Mythen, z. B. De sacr. Ab. et C. 76; De conf. lingu. 6—15; keine Gleichstellung der biblischen Berichte mit Mythen! De Abr. 180; De gigant. 59.

726. Auch Moses hat nach Philons Meinung dem Gesetze manches Mythische beigemischt; aber diese Mythen symbolisieren einen reinen Monotheismus, keinen Naturpantheismus oder primitiven Polytheismus oder Materialismus. Der Standpunkt Philons ist dem Platons ähnlich. Die pädagogische Lüge hält der jüdische Denker in gewissen Fällen für zulässig. Besonders die Anthropomorphismen im Gottesbild sind nach dem zweiten, die Anthropopathismen nach dem ersten Grundsatz hinwegzudeuten: aber zugleich fühlt Philon richtig, daß lebendige Religion zum Anthropomorphismus drängt, weil eine innige Beziehung der Seele nur zu einem persönlichen Wesen möglich ist. Wo er sich dem religiösen Fühlen und der Ahnung des nahen Gottes überläßt, gebraucht er selbst anthropomorphe Vorstellungen, und zwar naiv, nicht so, als ob er sich des bildhaften Charakters bewußt wäre. Der zweite angeführte Grundsatz kann zu einer kritizistischen Erkenntnislehre erweitert werden; das Wesen an sich, nicht nur das Wesen Gottes, ist, so wie es ist, unerkennbar und unausdrückbar. Schon Origenes streift diesen Gedanken; aber es geht viel zu weit, wenn man deshalb Philon zum Neukantianer umdeutet. Das dritte Prinzip endlich ist der konsequente Ausdruck einer spiritualistischen Geschichtsphilosophie; von ihr gibt uns Philon nur ein Schema, nicht diese selbst. Hier füllt das Christentum eine schöne Formel mit Inhalt aus. — Gewisse Allegorien kehren immer wieder: die Tiere bedeuten sinnliche Leidenschaften, Empfindungen oder leibliche Vorgänge, und die einzelnen Tierarten haben wieder ihre besonderen Bedeutungen. Unter den Pflanzen stellen die nützlichen die Tugenden dar, die schädlichen die Laster. Der Mann ist Symbol der Vernunft, das Weib das Symbol der Sinnlichkeit. Die Stiftshütte ist ein Abbild der Welt, die vier Farben des Vorhanges bedeuten die vier Elemente. Wo jemand seine Heimat um eines höheren Gutes willen verläßt, bedeutet der Vorgang das Streben der Seele zu Gott. Fehlt dieses Motiv, dann ist das Verlassen der Heimat ein Verlassen des reingeistigen Zustandes, der Sündenfall der Seele. Eine erfreuliche Nachwirkung dieser an sich befremdlichen Denkweise ist die blühende und tiefsinnige Kunst des Mittelalters und ihr Höhepunkt, Dantes Weltgedicht.

727. Sympos. 210 E; Rep. 506 E, 507 A.

728. Summa philos. IV, 11.

729. Bd. 10/11 dieser Sammlung, S. 119, 169, 182, 391.

730. Leg. alleg. II, 1.

731. Vit. Mos. I, 75; De mut. nom. 27.

732. De Cherub. 87 (Cap. 26).

733. Ebda.

734. Qu. det. pot. ins. 124 ff.

735. De Cherub. 120 f. (Cap. 34).

736. Leg. alleg. I, 51.
737. Leg. alleg. II, 2; 86: τὸ γεννώτατον.
738. De mut. nom. 27.
739. De praem. et. poen. 40; De op. m. 8.
740. Leg. alleg. I, 5.
741. De gigant. 42; sein Schaffen ist zeitlos, Leg. alleg. I, 20.
742. De migr. Abr. 40; ἄποιος: Leg. all. I, 15, 36; Qu. D. immut. 55.
743. De praem. et poen. 6.
744. De confus. lingu. 136.
745. De migr. Abr. 185.
746. Qu. D. imm. 53.
747. De opif. mundi 10; De decal. 41, 64.
748. Vit. Mos. I, 198; II, 252; De Abr. 96; 137; 202; De Jos. 265.
749. De decal. 41.
750. De mut. nom. 27.
751. De Abr. 51.
752. Leg. alleg. II, 86; Logos die zweite Gattung, Gott die erste.
753. De agric. 51.
754. De opif. mundi 8.
755. Quaest. in Exod. II, 37.
756. De Cherub. I, 27: Gott ist Formalursache, die Güte Zweckursache, die Elemente sind die Materialursache, der Logos ist das Werkzeug der Schöpfung (Leg. alleg. III, 46; De migr. Abr. 6).
757. De conf. lingu. 41; Leg. all. III, 148—150, 221 (Logos als Gemahl); De ebr. 30 (Gott als Vater); Qu. rer. div. h. 127—128 (Demiurgos als Vater).
758. De fuga 97.
759. De somn. II, 242—243.
760. De ebr. 61; Qu. rer. div. h. 62.
761. Leg. all. I, 64—65.
762. De fuga 109.
763. De fuga 52.
764. Sehr oft; z. B. Qu. in Ex. II, 68.
765. De conf. lingu. 168.
766. Leg. alleg. III, 175; Qu. det. pot. ins. 118.
767. Frgm. bei Joh. Damasc., VI, S. 211, Richter (Aufstieg der Seele vom Schatten zum Licht).
768. De Abr. 119; Quaest. in Gen. IV, 2.
769. De somn. I, 162.
770. De conf. lingu. 63 (Cap. 14).
771. De opif. m. 20, 25; Leg. all. I, 19—21; III, 96; De conf. lingu. 96, 97.
772. Qu. in Exod. II, 64.
773. De post. Cai. 14.
774. De sacr. Ab. et. C. 68.
775. Vgl. Qu. rer. div. h. 130.
776. Qu. rer. div. h. 205, 206; er teilt auch in Gott die Kräfte (Qu. in Exod. II, 68).
777. Doch wird diese Tätigkeit auch Gott zugeschrieben: Quaest. in Gen. I, 64.
778. De plant. 10; Logos als Band der Welt: De fuga 112; Quaest. in Exod. II, 118; Qu. rer. div. h. 188.

779. Quaest. in Exod. II, 118; Leg. all. III, 55; Qu. det. pot. ins. 21.
780. De mut. nom. 87; Leg. all. III, 177; De Cherub. 35; De post. Caini 91; Qu. D. imm. 182 und sonst oft.
781. De somn. I, 239; Vita Mos. I, 66; Quaest. in Exod. II, 13; De somn. I, 143.
782. Die Engel als reine Intelligenzen vorgestellt: De hum. 74; De somn. I, 134—144; De gigant. 6—16; andererseits Engel in symbolischer Bedeutung: De fuga et inv. 6; Vita Mos. I, 67.
783. Leg. alleg. III, 161; Qu. det. pot. ins. 90.
784. De confus. lingu. 77 (Cap. 17); ähnlich, wenn die niederen Fähigkeiten im Nus angelegt angenommen werden (Leg. alleg. II, 21).
785. Leg. all. II, 5 ff.: Sinne als Helfer des Geistes.
786. Leg. alleg. III, 118—129.
787. De migr. Abr. 84.
788. Leg. alleg. III, 156.
789. Leg. alleg. II, 9.
790. Pneuma im materiellen Sinne: Qu. D. imm. 35; Kohäsion: Qu. in Gen. IV, 249.
791. Qu. det. pot. ins. 83.
792. Leg. alleg. I, 37—38.
793. Philon spricht (ähnlich wie Platon von der Idee des $\mu\eta\ \delta\upsilon$) sogar von einer Idee der Materie (Quaest. in Exod. II, 122, 123); Materie, die Mutter der Dinge: Quaest. in Gen. IV, 160.
794. Leg. alleg. I, 44.
795. De Cherub. 58 ff. (Cap. 18).
796. Hauptstelle aus Ainesidemos: De ebr. 171—197; Ablehnung des unendlichen Fortschrittes: Qu. d. imm. 100; De Cherub. 65 ff; Qu. det. pot. ins. 52, 90; Qu. in Gen. II, 3.
797. De post. Cai. 137.
798. Leg. all. III, 38, 115.
799. Quaest. in Gen. IV, 186, (hier erscheint die Platonische und die Aristotelische Einteilung vermischt); ferner Einzellehren, so die Lehre vom Geruch und Geschmack (De ebr. 191) und vom Schall (Qu. D. imm. 84); Luft als Medium der Wahrnehmung (De somn. I, 20, Vit. Mos. II, 148); Rolle des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (Leg. all. II, 38, 40).
800. De opif. m. 117; Leg. all. I, 11; Qu. det. pot. ins. 168; De agric. 30; Quaest. in Gen. I, 75, 49.
801. De Abr. 150—167.
802. Quaest. in Gen. III, 177; IV, 147, 356; De Abr. 149.
803. Leg. all. II, 37 sagt er nur, daß die Kräfte der Seele sich still verhalten.
804. Quaest. in Gen. IV, 85, 310.
805. Vit. Mos. II, 139.
806. Qu. D. imm. 71; Leg. all. III, 129, 132, 140; Quaest. in Exod. II, 18, 481; Quaest. in Gen. II, 20, 106; IV, 177, 380; 45, 280; 42, 275.
807. Q. in Gen. IV, 15, 257.
808. De congr. er. gr. 36; De praem. et poen. 31—35; Qu. in Gen. III, 38; IV, 138; De mut. nom. 167; De Abr. 202; Quod. det. pot. ins. 119.
809. Quaest. in Gen. IV, 64—65; 296—297; Phil. fragm. bei Joh. Damasc. 6, S. 209 Richter.

810. Quaest. in Exod. II, 25, 23, 29.
811. De Cherub. 98 ff.
812. Quaest. in Gen. IV, 203.
813. Quaest. in Gen. I, 8.
814. De fug. et inv. 6.
815. Qu. in Gen. IV, 64—65 (296—297).
816. Stoisch: De conf. ling. 110; Platonisch und stoisch: ibid. 165 bis 168; Platonisch: De fug. et inv. 190—193; De migr. Abr. 66.
817. Sünden einzelner Seelenteile: Qu. rer. div. h. 109; De Abr. 20; vollständige Sünde: De spec. leg. II, 49 ff.
818. De sobr. 37, 38; De spec. leg. III, 15, 314.
819. De an. sacr. id. 12.
820. De mut. nom. 47, 48; Qu. in Gen. III, 40, 208.
821. Qu. in Gen. IV, 62, 295; Qu. D. imm. 182.
822. Qu. D. imm. 138, 125—127; Qu. det. pot. ins. 23.
823. De exsecr. 162 (Cap. 8); De fuga 3, 5, 6; Qu. in Gen. III, 29.
824. De fuga 5—6; De Abr. 7—8, 17—28.
825. De Jos. 113; Quaest. in Gen. I, 79; 35, III, 105; Qu. det. pot. ins. 138—141.
826. De praem. et poen. 11, 12.
827. De virtut. 180; De Abr. 17, 18, 24.
828. De somn. I, 90—91; De victimis 11 (Richter).
829. Fall von einem Extrem ins andere: Qu. in Ex. I, 16.
830. Wahre tatkräftige Reue: De an. sacr. id. 11; vorübergehende Rückfälle: Qu. in Gen. I, 82, 85, 89; II, 42—43; plötzliche und endgültige Sinnesänderung: De praem. et poen. 15; Qu. in Gen. I, 86, 59.
831. De agric. 174—181; Qu. D. imm. 89—90; Leg. all. I, 17; De mut. nom. 180.
832. Qu. in Exod. II, 26, 40; Qu. in Gen. IV, 45, 200; 131, 345.
833. De mut. nom. 123—124.
834. De spec. leg. I, 102; Freiheit von Sünde kommt bloß Gott oder einem göttlichen Menschen zu: De virt. 177.
835. De an. sacr. id. 12, 1; Qu. in Gen. I, 82.
836. Qu. rer. div. her. 293 ff.; De congr. er. gr. 81—85.
837. Leg. all. I, 19; 63 ff. Quaest. in Gen. I, 12, 13.
838. De spec. leg. 4; De iustit. 146, 147.
839. Qu. det. pot. ins. 52 ff.; 17 ff.
840. De plant. 107.
841. Hauptstelle: De sobr. 57; allein König: De agr. 41; De somn. II, 244; allein reich: Qu. in Gen. IV, 182; 76; 51; De plant. 66.
842. Qu. in Gen. IV, 204—206, 228.
843. De conf. lingu. 106 (Cap. 22).
844. De spec. leg. I, 116.
845. De sacr. Ab. et Ca. 3.
846. Quaest. in Gen. III, 44.
847. De sacr. Ab. et Ca. 121; Frgm. bei Joh. Damasc. 6, 220 Richter.
848. De migr. Abr. 147; Qu. in Gen. IV, 121.
849. Qu. in Gen. II, 76; IV, 215; De sobr. 38—44; De conf. lingu. 16—21.
850. Gott allein König (De congr. er. gr. 117); allein Bürger (De Cher. 121); allein frei (Qu. rer. div. h. 186); allein unveränderlich (De

somn. II, 219); allein weise (De migr. Abr. 134; De plant. 38; De conf. I. 39).

851. Vita Mosis, passim.

852. Leg. all. III, 29—31; Qu. in Ex. II, 3; De conf. lingu. 123, 126; De post. C. 35—38.

853. De Cher. 65.

854. Das geistige Objekt ist ein *βλάστημα τοῦ νοῦ* (Leg. all. I, 23 bis 24); *νοῦς* ist der Verbinder der Erkenntnisinhalte (Qu. in Ex. II, 111, De fug. et inv. 182).

855. Siehe unten das über die Inspiration Gesagte (Anm. 868).

856. De ebr. 166 ff. (Cap. 41 m), vgl. Qu. in Gen. I, 11.

857. Siehe Anm. 796.

858. De migr. Abr. 185.

859. De migr. Abr. 73; 194; De opif. m. 143—144.

860. Qu. in Gen. III, 19, 20: Hagar Sinnbild der enzyklopädischen Wissenschaften, Sarah Sinnbild der Philosophie; ähnlich: De congr. 10, 15—18; 19; 23; 154—158; Qu. in Gen. IV, 191; De sobr. 9; De fuga 208—213. Bisweilen gehört auch die Philosophie, nämlich die antike, zur Vorbereitung auf die vollkommene Wissenschaft, die offenbarte Gotteslehre: Qu. in Exod. II, 103; De congr. 80; Qu. in Gen. IV, 1, 238; Philosophie ist dann bloß Erkenntnis der Welt im Zusammenhange: Qu. in Gen. II, 41, 119; De spec. leg. III, 1. Ähnliches Schwanken auch bei Klemens von Alexandrien, siehe Bd. 10/11 dieser Sammlung, S. 168.

861. Leg. all. III, 47.

862. Daß die Führer des jüdischen Volkes in höherem Sinne gott-erleuchtet waren als die Philosophen der Griechen, daran zweifelt Philon nicht.

863. Leg. all. III, 97, 100 ff.

864. Leg. all. I, 37.

865. De migr. Abr. 34, 35.

866. Qu. det. pot. ins. 86 ff.

867. Quaest. in Gen. IV, 94, 320; Vita Mos. I, 283; De migr. Abr. 191; leidenschaftliche Liebe zu Gott: Qu. rer. div. h. 70; De gig. 44; Stille, Ermüdung der Sinne: De migr. Ab. 191; Qu. in Gen. 94; Vita Mos. I, 283.

868. 59, 200; Bréhier macht mit Recht auf die Bedeutung aufmerksam, die Philons Schilderungen für die Psychologie des religiösen Lebens zukommt. Das Paradoxon, daß der Intuitive sich gleichzeitig dem Objekte der Sehnsucht, Gott oder Idee, „nahe fühlt und ferne weiß“, hat der eine der beiden Verfasser mit denselben Worten wie Bréhier, ohne ihn zu kennen, bei Platon geschildert und damit die Spannung zwischen Dogmatismus und Kritizismus zu erklären gesucht (H. Eibl, Platons Psychologie, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 139, S. 18).

869. Es liegt die Vermutung nahe, daß bei Platon im Gleichnis des Phaëdrus vom Gewühle der Seelen, die bald untertauchend, bald aufblickend Stücke der geistigen Welt erhaschen, und im Höhlengleichnis der Republik Zustände der Intuition verdichtet sind.

870. De ebr. 146—148; Vita Mos. I, 283; II, 59, 69; De migr. Abr. 34; Qu. in Gen. I, 87; III, 9, 181; IV, 90.

871. Qu. rer. div. h. 3 ff.

872. Ebda.

873. De spec. leg. IV, 192; Qu. in Gen. IV, 90, 315; 196, 399.

874. Die Mantik lehnt Philon ab; er erkennt nur die Prophetie als Intuition an (Qu. in Gen. III, 1).

875. De migr. Ab. 35; Vita Mos. I, 283; „Ekstase“: Quaest. in Gen. III, 9, 181; Qu. rer. div. h. 264.

876. De somn. II, 189; aber Philon ist doch der Theorie der Vergottung sehr nahe: Leg. all. II, 10.

877. De mut. nom. 178 ff.; De somn. II, 232—234; De migr. Abr. 34; 59; Qu. in Gen. I, 87.

878. Siehe Bd. 10/11 dieser Sammlung S. 291, 336.

879. Vit. Mos. II, 65; 263.

880. Qu. rer. div. h. 228; De victimis 6, 2 (Richter). Der Unzerstörbarkeit der Welt hat Philon eine eigene Schrift gewidmet (De incorruptibilitate mundi); er schließt sich hier der Ansicht des Moses, Hesiod und Platon an, daß die Welt zwar entstanden, aber unvergänglich sei.

881. Vit. Mos. II, 49—52, 45 ff.; De opif. m. 3.

882. De post. Ca. 173; De Abr. 47; 7, 17, 27.

883. De post. Ca. 66.

884. De Abr. 48, 52; De post. Ca. 173; De praem. 24, 49; De conf. 80.

885. De Abr. 68.

886. Leg. all. III, 179; De Jos. 1; De Abr. 52.

887. De praem. 53, 54; Vit. Mos. I, 162; II, 2, 3 ff. Daß Philon Moses als Gesetzgeber im Sinne der Idealphilosophie so stark hervorhebt, hat seine Berechtigung. In der antiken Geschichtsschreibung war Moses nicht hinlänglich gewürdigt worden. Gelegentlich wird er erwähnt von Diodor von Sizilien 1, 9 und Strabon 16, 2, 39.

888. Vit. Mos. II, 12—15.

889. Vit. Mos. II, 20—25; 288; De praem. 91 ff., 126; 74, I, S. 128 ff.

890. Befriedung der Tiere: De praem. et poen. 85 ff.

891. Quaest. in Gen. IV, 152; Leg. alleg. I, 108 (Heraklit). Was Platon betrifft, so suggeriert Philon wohl, daß seine Weisheit aus Moses stamme, indem er Moses als einen Weisen von Platonischem Stil schildert und die ganze Platonische Philosophie im Mosaischen Gesetzbuch findet, aber er sagt nicht geradezu, daß Platon seine Lehren aus Moses genommen habe, wie dies vor ihm Aristobul von Pythagoras, Sokrates und Platon behauptet hatte (Euseb., Praep. ev. XIII, 12 ff.). In De opif. mundi I, 4 sagt Philon im allgemeinen, daß nur Moses von der Schönheit der Schöpfung zum Begriff des Schöpfers kam, alle anderen aber über der Schönheit der Schöpfung den Schöpfer übersahen und deshalb die Welt für ewig hielten. Daraus kann man schließen, daß Philon den Bericht im Platonischen Timaeus aus dem mosaischen Berichte herleitete.

892. Qu. in Exod. II, 5; Philon verwirft nur die Anbetung, nicht die Verehrung des Kosmos: De hum. 74, 2; ἀθροισμα θεῶν ibid. 73.

893. Qu. in Exod. II, 61; De migr. Abr. 31 (Cap. 7); Vit. Mos. I, 36 (Beiwörter des Zeus).

894. Leg. all. III, 150; De plant. 10; Qu. in Exod. II, 118. De sacr.

895. Reiner Kult der Tugend gefordert: De spec. leg. I, 269; III, 270; Qu. in Gen. I, 63 f. Soweit geht Philon aber nicht, den jüdischen Kult deshalb für überflüssig zu erklären (De ebr. 84 ff.). Gelegentlich auch heidenfeindliche Äußerungen (De decal. 53—58; De confus. lingu. 173).

896. Qu. D. imm. 173 ff., 176.

897. Leg. ad. Caium 10, 43 ff., 145 ff.

898. Augustus und Tiberius: Leg. ad. Caium 141, 145 ff.

899. 49, 281 f.

900. Schmekel (44) führt die mehr monistische Richtung auf Poseidonios, die mehr dualistische auf Antiochos von Askalon zurück.

901. Über das Verhältnis des historischen Apollonios zum Helden des Tendenzromans des Philostratos vgl. 17, III, 2.

902. Euseb., Praep. ev. IV, 13.

903. Porphy., Vit. Pyth. 48 ff.

904. Komm. zum Tim. (Plut., De an. procr. 3, 2), Komm. zur Metaph. (Alex. z. Met. 59, 7), Schrift gegen die Kategorien (Hermes 57); stoische Einflüsse in der Ethik werden deutlich bei Vergleich seiner Einteilung dieser Wissenschaft in einen theoretischen, hormetischen und praktischen Teil (Stob., Ecl. II, 42, 8 ff.) mit Seneca, Epist. 89, 14.

905. Aus seiner Epitome sind umfangreiche Stücke erhalten (Diels, Dox. Gr., 447—472; Stob., Ecl. II, 37, 16—152).

906. Porph., Vit. Plot. 20.

907. Erhalten ist sein Liber de astron.

908. Procl. in Tim. I, 289, 7 ff.; II, 95, 29 ff. Diehl.

909. Polit. 269 D bis 275 E.

910. Euseb., Praep. ev. XI, 12; XV, 6, 2 ff.

911. Suidas s. v. Ταῦρος.

912. 60.

913. De def. orac. 47.

914. Ebda., außerdem Pericl. 6, wo allerdings dieser Unterschied an einem besonderen Fall auseinandergesetzt wird.

915. Z. B. De Js. 45; De Stoic. rep. 33 ff.

916. De Js. 58; De def. or. 35.

917. De Ei 19.

918. De Ei 20.

919. De fat. 9; De Js. 54, 67.

920. De ser. num. vind. 5; De Js. 48; De def. or. 37.

921. De Js. 53, 56—59.

922. De Js. 54; Qu. conv. VIII, 2, 4, 5.

923. De Js. 53.

924. De Ei 8.

925. De an. procr. 6, 1; 21; 23; 24—26.

926. Qu. Plat. 8, 4.

927. De an. procr. 4—10.

928. De an. procr. 28, im Anschluß an Plat. Polit. 272 D.

929. Qu. Plat. 2, 1; 5.

930. De an. procr. 24, 6—9; 26—28.

931. De Ei 21.

932. De Js. 25; 30; De def. or. 10; 12 f.; 16 ff.

933. De def. or. 10; 16.

934. De fac. lun. 30, 2.

935. Vit. Caes. 59.
 936. De Gen. Socr. 22.
 937. In den Schriften Adv. Col., Non posse su. v.
 938. De stoic. rep. 46 ff.; Comm. not. 13—20.
 939. De ser. num. vind. 12 ff.
 940. De def. or. 31—34, 37.
 941. Ebda., vgl. Tim. 55 C.
 942. De ser. num. vind. 18.
 943. Wiedersehen (non posse su. v. 27—30); Gotteserkenntnis (De Js. 78).
 944. De fac. lun. 27, 28.
 945. De virt. mor. 3; 7; De an. procr. 26, 1—3; 27, 5.
 946. De fac. lun. 28; De gen. Socr. 22.
 947. De virt. mor. 3; 7.
 948. De Ei 1, 3; De def. or. 36; ähnlich Philon, Quaest. in Gen. IV, 186.
 949. De virt. mor. 1, 5.
 950. De coh. ir. 11; Garr. 16; Curios. 11.
 951. De virt. mor. 1, 5.
 952. ibid.
 953. Non posse su. v.; Adv. Col.
 954. De virt. et vit. 1; De tranqu. an. 3; 5; 17; 19.
 955. De tranqu. an. 17.
 956. Non posse su. v.; Adv. Col.
 957. De superst. 5—17.
 958. Non posse su. v. 25.
 959. De Js. 68.
 960. De superst.
 961. De Js.
 962. De def. or. 29; de stoic. rep. 38—40.
 963. De Js. 67.
 964. Qu. conv. IV, 6.
 965. De gen. Socr. 20.
 966. De def. or. 48.
 967. De Js. 5; De def. or. 40.
 968. De Js. 77; beeinflusst durch Plat. Sympos. 210 E („plötzlich“) und Rep. 506. E, 507 A („nicht mitteilbar“); beide Momente vereint im 7. Plat. Brief, 341 C. D.
 969. De Pyth. or. 21—23.
 970. De Alex. fort. 1, 6.
 971. Ebda., 1, 5; 6.
 972. Ebda., 2, 4 ff., bes. 10; 13.
 973. De Rom. fort. 4.
 974. Ebda., 2.
 975. De Alex. fort. 1, 8.
 976. Proklos zu Resp., II, 96, 11.
 977. 57, 1.
 978. 57, 2.
 979. 57, 3.
 980. 57, 6.
 981. 57, 4.
 982. 57, 4.
 983. 57, 4, Schluß.
 984. 57, 5.
 985. 57, 6 (Mitte).
 986. 57, 6.
 987. 57, 7.
 988. 57, 8.
 989. 57, 9.
 990. 57, 10.
 991. 57, 11—25 inkl.
 992. 57, 26.
 993. 57, 27.
 994. 57, 28.
 995. 57, 29, 30.
 996. 57, 31.

997. 57, 32.
998. 57, 34.
999. Euseb., Praep. ev. XIV, 5, 7, 9.
1000. A. a. O. X, 10, 14.
1001. A. a. O. XIII, 4, 4.
1002. A. a. O. XI, 22, 3; 18, 8; 18, 6.
1003. A. a. O. XIV, 5, 6.
1004. Stob., Ecl. I, 39, 40, p. 380, 17 W.
1005. Stob., Ecl. I, 49, 37, p. 375, 14 W.
1006. Stob., I, 49, 25, p. 350, 26 W.
1007. Stob., I, 49, 67, p. 458, 4 W.
1008. Procl. in Tim. II, 9, 4 ff. (141 E).
1009. Procl. in Tim. III, 33, 21 ff. (249 A): μέθεξις τῶν ὄντων καὶ ἐν τοῖς νοήτοις. Wenn es aber auch unter den intellegiblen Dingen Teilnahme gibt, dann besteht diese intellegible Welt aus zusammengesetzten Einheiten. Dazu stimmt die Anm. 1008 zitierte Stelle, der zufolge Numenius sagte, alles sei gemischt, nichts einfach.
1010. Stob., Ecl. I, 49, 37, p. 374, 24 W.
1011. Stob., Ecl. I, 49, 40, p. 380, 15 W.
1012. Stob., Ecl. I, 49, 32, p. 365, 10 W. Ähnliches sagte auch Amelios, der Schüler Plotins. Die Ideenlehre erhält dadurch ein anderes Aussehen. Es ist richtiger, von einer zusammenhängenden geistigen Welt zu sprechen, die sich an jeder Stelle unter einem anderen Aspekt zeigt, gewissermaßen so, wie wenn man in die Substanz des Spinoza die Leibnizischen Monaden hineinlegte, aber ohne daß sie darin zerflößen oder die Substanz sich zerteilte.
1013. Euseb., Hist. eccl. VI, 19, 7.
1014. Porphy., Vita Plot. 3.
1015. Bei Phot., Cod. 214, 251.
1016. De nat. hom. 3.
1017. Porph., Vit. Plot. 3, S. 5, 21 ff.; vgl. dazu Procl., Theol. Plat. 2, 4, wo berichtet wird, daß Origenes kein über dem Nus liegendes höheres Prinzip annahm.
1018. Porph., Vit. Plot. 18.
1019. Die von seinem Schüler Porphyrios verfaßte Lebensbeschreibung des Plotin ist erhalten.
1020. 75.
1021. Porph., Vita Plot. 19.
1022. IV, 8, 9.
1023. VI, 8, 11.
1024. II, 9, 1. Hauptstelle: V, 1, 4.
1025. II, 9, 12.
1026. III, 8, 10.
1027. V, 1, 4; VI, 7, 37; IV, 3, 25; V, 6, 6.
1028. VI, 8, 8.
1029. ibid.
1030. IV, 8, 10.
1031. VI, 8, 8.
1032. VI, 8, 21.
1033. IV, 8, 6.
1034. V, 1, 4.
1035. V, 1, 4.

1036. V, 8, 4.
1037. V, 1, 4.
1038. V, 9, 5.
1039. IV, 4, 12; III, 2, 14; V, 8, 7.
1040. III, 7, 3.
1041. V, 9, 6.
1042. V, 1, 4.
1043. VI, 1 ff.; 75, S. 177.
1044. VI, 2, 19.
1045. IV, 2, 1; V, 1, 3.
1046. V, 6.
1047. III, 8, 3; IV, 3, 4.
1048. IV, 9, 1—5.
1049. V, 1, 3.
1050. IV, 4, 10 ff.; III, 8, 17.
1051. II, 9, 2.
1052. IV, 8, 3.
1053. III, 8, 5.
1054. V, 9, 12.
1055. IV, 3, 5; III, 3, 3.
1056. IV, 7, 18; III, 8, 5; vgl. über die Unterschiede der Seelen
IV, 3, 15.
1057. IV, 2, 1.
1058. I, 1, 4.
1059. I, 1, 6 Schluß.
1060. IV, 3, 9.
1061. IV, 3, 9.
1062. III, 7, 12; V, 8, 12.
1063. III, 2, 13.
1064. III, 7, 4.
1065. III, 7, 4.
1066. IV, 3, 13.
1067. III, 1, 7. Gegen die astrologische Vorherbestimmung, welche die
Freiheit aufhebt: III, 1, 5.
1068. III, 1, 4 Schluß; III, 2, 10; IV, 8, 1.
1069. IV, 8, 1; 3; 7; III, 1, 8 f.
1070. 75, S. 69, 173. Die Unterscheidung von Denken, Leben und
Sein: V, 6, 6.
1071. I, 8, 7.
1072. II, 9, 3.
1073. II, 4, 3.
1074. IV, 7, 9.
1075. II, 4, 7.
1076. II, 4, 15.
1077. IV, 3, 8.
1078. Sie ist deshalb nur ein Scheinbild der Masse, II, 4, 11.
1079. II, 4, 15.
1080. II, 4, 3.
1081. II, 4, 5; 15.
1082. II, 4, 4.
1083. Siehe Anm. 1079.
1084. IV, 6, 14.

1085. Vgl. I, 8, 4.
 1086. Das Böse ist nur Mangel: V, 9, 10; III, 2, 5.
 1087. III, 3, 7; I, 8, 15. Vgl. Theaet. 176.
 1088. I, 8, 4.
 1089. I, 8, 10; II, 4, 16.
 1090. I, 8, 3.
 1091. IV, 8, 5.
 1092. V, 1, 1; IV, 3, 12.
 1093. I, 8, 14.
 1094. III, 2, 3.
 1095. II, 9, 8.
 1096. V, 8, 8; ähnlich III, 2, 7.
 1097. III, 2, 11.
 1098. III, 2, 17.
 1099. III, 2, 15.
 1100. III, 2, 8.
 1101. III, 2, 9.
 1102. Das Ziel des Menschen ist die reine Betrachtung, nicht die praktische Tätigkeit. Siehe unten Anm. 1109.
 1103. III, 3, 3.
 1104. III, 2, 13.
 1105. IV, 3, 16.
 1106. I, 2, 3. Daneben findet sich der Gedanke, daß bisweilen eine vollkommene Seele sich verkörpert, um für andere zu sorgen (IV, 8, 2), was in Widerspruch steht mit dem unter Anm. 1101 und 1102 Angeführten.
 1107. III, 2, 5.
 1108. III, 2, 16; VI, 9, 9.
 1109. III, 8, 1; vgl. *ibid.* 7.
 1110. III, 8, 4.
 1111. III, 6, 5.
 1112. III, 4, 3.
 1113. IV, 7, 14.
 1114. III, 6, 5.
 1115. I, 2, 1.
 1116. I, 2, 3.
 1117. IV, 4, 17.
 1118. III, 6, 6; IV, 4, 23.
 1119. IV, 5, 1 f.
 1120. I, 4, 10.
 1121. IV, 2, 2.
 1122. IV, 7, 6.
 1123. IV, 2, 2.
 1124. IV, 3, 26.
 1125. IV, 6, 3.
 1126. IV, 6, 2.
 1127. IV, 6, 1.
 1128. IV, 3, 30.
 1129. Z. B. IV, 8, 1; 4, 2; III, 8, 10.
 1130. IV, 3, 11.
 1131. VI, 7, 35.
 1132. Porph., Vita Plot. 23.

1133. IV, 4, 2.
1134. Procl. in Plat. Tim. I, 306, 1 ff. Diehl.
1135. Jambl. bei Stob., Ecl. I, 49, 37, p. 372, 10 ff. W.; p. 376, 2 W.
1136. Syrian. in Metaph. (Schol. in Arist. 915 a, 11 ff.).
1137. Procl. in Tim. 129 E.
1138. Philoponos bei Ang. Mai, Spicil. Rom. II, XX.
1139. Syrian in Metaph. (Schol. in Arist. 900 a, 29).
1140. Procl. in Tim. 205 C, 226 B.
1141. Porph., Vit. Plot. 10.
1142. Eunapios, Vita Porph. 8.
1143. Euseb., Praep. ev. IV, 8.
1144. Nemes., De nat. hom. 80; Sent. 17.
1145. Sent. 39.
1146. Jambl. bei Stob., Ecl. I, 49, 67, p. 458, 12 W.
1147. Porph., De abstin. III, 1. Des Tierreiches nehmen sich (theoretisch) heidnische Schriftsteller und Philosophen an, während sich in der christlichen Literatur dieser Jahrhunderte kaum eine literarische Äußerung des Mitfühlens mit den Tieren findet. (Etwas anderes ist natürlich das praktische Verhalten: eine höhere Tierfreundlichkeit darf die antike Kultur mit ihren Tierhetzen nicht für sich in Anspruch nehmen; sie hat allerdings die Grenze zwischen Mensch und Tier verwischt, aber so, daß sie einen großen Teil der Menschen zum Gebrauchswerkzeug und Haustier erniedrigte.) Es scheint, daß die Konzentration des Menschen auf sich selbst der Würdigung der übrigen Natur nicht günstig ist. Paulus spricht zwar einmal von dem Seufzen der Schöpfung unter dem Druck der Sünde (Röm. 8), ist also von Mitleid mit der außermenschlichen Schöpfung bewegt, glaubt aber doch, die Vorschrift: „Du sollst dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden“, allegorisch deuten zu müssen, da sich das Gesetz doch offenbar nicht um die Tiere kümmern (1. Kor. 9, 9). Die Heftigkeit, mit der Porphyrius ihn deshalb tadelt (bei Makarios Magnes, III, 32, Text und Unters. III, 7, 4. S. 63), ist symptomatisch. Einer der wenigen christlichen Schriftsteller der Frühzeit, die ihre Aufmerksamkeit dem Leben der Tiere zuwenden, ist Tatian der Syrer, der häretische Schüler Justinus des Märtyrers. Im Dialog Octavius des Minucius Felix ist es der Heide, der die Sonderstellung des Menschen in ähnlicher Weise bestreitet, wie Kelsos. Auch in der neueren Philosophie hatte die Konzentration des Menschen auf sich selbst eine ähnliche Wirkung: die Kartesianer betrachten die Tiere als seelenlose Maschinen, Kant behauptet, daß wir den Tieren gegenüber keine Pflichten hätten, ein freundliches Verhalten ihnen gegenüber nur durch die Selbstachtung geboten sei. — Wesenhaft ist natürlich mit der seelischen Vertiefung die Abkehr von der Natur nicht verbunden, wie man unter vielen anderen Beispielen deutlich am heiligen Franz sieht; aber die Enge des Bewußtseins bringt es mit sich, daß diese Verbindung tatsächlich vorkommt. Auch heute gehen die Bestrebungen des Tierschutzes weniger von den positiv religiösen als von den mehr monistisch gestimmten Kreisen aus.
1148. Sent. 32, 2 ff.
1149. Procl. in Tim. I, 391, 5 ff; 439, 30 ff. Diehl.
1150. Procl. in Tim. I, 382, 13 ff. Diehl (116 C).
1151. 77, S. 115 ff.
1152. Eunap., Vit. Soph. 11.

1153. Julian., Epist. 27.
1154. Damasc. De princ. 43 Anf.
1155. Procl. in Tim. I, 308, 21 ff. (94 D).
1156. Jambl. bei Procl. in Tim. II, 240, 5 ff. (214 A).
1157. Jambl. bei Stob., Ecl. I, 49, 37, p. 372, 15 ff. W; 49, 65, p. 454, 25 ff. W.; Procl. in Tim. III, 197, 12 ff. (299 E).
1158. Siehe unten Anm. 1300.
1159. Jambl. bei Stob., Ecl. I, 5, 17 f., p. 80 f. W.
1160. Simpl., Categ. 92a.
1161. Simpl., Phys. 149 f.
1162. Jambl. bei Simpl., Cat. 34ζ.
1163. Simpl., Cat. 88ζ ff.
1164. Simpl., Cat. 89a. — Diese Darstellung von Raum und Zeit schließt sich an die Zellersche an, nur mit leichter Modifikation der Bewertung. Ich glaube nicht, daß die verschiedenen Definitionen des Raumes nicht recht in Einklang stehen, sondern daß sie, ebenso wie die Definitionen der Zeit, einem dialektischen Prozeß angehören. Die metaphysische Wurzel des Raumes ist nach Jamblich das Enthaltensein der Begriffe in einem ersten Begriff, die metaphysische Wurzel der Zeit ist der Trieb zum dialektischen Prozeß. Es klingt wie ein Satz von Hegel, wenn Jamblich die Zeit definiert als *τὴν οὐσιώδη τῆς ψυχῆς κίνησιν καὶ τὴν τῶν κατ' οὐσίαν ὑπαρχόντων αὐτῇ λόγων προβολὴν καὶ μετάβασιν ἀπ' ἄλλων εἰς ἄλλους*. Ja diese Definition ist klarer und anschaulicher als die Abhandlung Hegels in der Enzyklopädie § 257 und als Einführung hierzu wohl geeignet. Auch scheint aus der abstrakten Fassung, die Raum und Zeit in ihrer allgemeinsten Bedeutung bei Jamblich haben — nämlich Enthaltensein schlechthin und Entfaltung schlechthin — ihre Zuordnung zueinander hervorzugehen.
1165. Ammon., De interpret. 109 a.
1166. 77 und 14, S. 591, 615.
1167. In Tim. II, 274, 10 ff. Diehl (225 A f.).
1168. In Tim. II, 274, 17 ff. (225 B).
1169. In Tim. III, 64, 10 ff. (258 D).
1170. In Tim. II, 215, 30 ff. (206 B).
1171. In Tim. III, 272, 15 (322 E).
1172. 71, 831.
1173. Syrian im Komm. zu Arist. Metaphys. 853 a 2, 839 b 15, 843 a 1 ff.
1174. 71, 833 f.
1175. In Tim. II, 219 (207 B—D).
1176. Inst. 30 ff.; 63.
1177. Inst. 129.
1178. Inst. 101; Plat. theol. III, 127 (Ausgabe von Portus, Hamburg, 1618).
1179. Plat. theol. IV, 37; vgl. in Tim. I, 307—313 (94, 95). Hier wird die zweite Region als die des Nus bezeichnet. Der Demiurg ist das oberste von den Wesen im Reiche des Nus, denn er sitzt im Intelligiblen, ist aber „Grenze der intellektuellen Götter“ (*πέρας τῶν νοερῶν θεῶν*), also offenbar die obere Grenze. — Die im Text schematisch mit 1 a—c, 2 a—c, 3 a—c bezeichneten Prädikate des Seienden scheinen sich zueinander so zu verhalten, daß 3 a hervorgeht aus 1 a und 2 a, 3 b aus 1 b und 2 b, 3 c aus 1 c und 2 c. Angeregt ist diese Dialektik durch

den Platonischen Parmenides und durch Syrians Interpretation dieses Werkes (71, 849). Die Merkmale (oder „Gottheiten“) Grenze und Unbegrenztheit erscheinen hier unter den Hypostasen der zweiten Region. Daß die Grenze außerdem auch in jeder Region vorkommt, schon insofern jede die Grenze für die andere ist, dann auch, insofern in jeder das Eine, das Ganze, die Gesamtheit vorkommen, befremdet nicht weiter. Interessant ist aber, daß auch das *ἄπειρον*, die *ἄπειρία* in jedem Bereiche erscheint. Darüber vgl. man 71, 872—877, wo aufgezählt wird, in welchen Bedeutungen sowohl das *πέρας* wie das *ἄπειρον*, *ἀόριστον* den einzelnen Seinsbereichen zukommt: *καὶ γὰρ τῷ πάντων ἀρίστῳ χρὴ προσφέρειν τὸ ἀόριστον, ἀλλ' οὐ τὸ ὅπως οὖν καταδέεσθαι*. 71, 876. Das *ἄπειρον* ist in manchen Beziehungen ein Mangel — das ist die Bewertung der Pythagoreischen und attischen Philosophie, in gewissen Beziehungen ein Vorzug — das ist das Neue seit der alexandrinischen Religionsphilosophie; *ἀπειροδυναμία* (71, 873), „unendliche Macht“ ist kein hellenischer Begriff.

1180. Plat. theol. V, 3 ff.

1181. Plat. theol. VI, 2 ff.

1182. Plat. theol. VI, 15 ff.

1183. In Tim. 301 E; Inst. 196.

1184. Inst. 204; Plat. theol. VI, 4.

1185. Inst. 184; III, 254, 6 ff. (317 B); In Tim. II, 228, 10 ff. (210 C).

1186. Inst. 72; In Tim. I, 384, 24 (117 B).

1187. In Tim. I, 385 f. (117 C).

1188. Eine einfachere Gliederung der Welt findet sich bei Procl. in Tim. I, 7 ff. (4 C); dort wird die „Kette der Wesen“ so dargestellt: es gibt 1. „das Selbst“ (*τὸ αὐτὸ* = das Geistige, *τὸ νοητόν*); 2. „das am Selbst Teilnehmende“ (*τὸ αὐτοῦ* = den Nus als Vater der Seelen); 3. „das am Selbst und am Andern Teilnehmende“ (*τὸ αὐτοῦ καὶ ἄλλου* = die Seelen); 4. „das am Andern Teilnehmende“ (*τὸ ἄλλου* = die Natur); 5. „das Andere“ (*τὸ ἄλλο* = Materie). Die *Physis*, heißt es weiter, ist die letzte von den diese körperliche und sinnliche Welt gestaltenden Ursachen und die Grenze der Ausdehnung der unkörperlichen Wesenheiten (*τὸ πέρας τῶν ἀσωμάτων οὐσιῶν πλάτους*): voll von Begriffen (Vernunftkeimen) und Kräften (*πλήρης δὲ λόγων καὶ δυνάμεων*). In dieser Fünfteilung des Seienden sieht man deutlich den Plotinischen Aufriß der Welt. Man wird gut tun, die Unterscheidungslehren der einzelnen Neuplatoniker nicht zu überschätzen und die dauernde Nachwirkung der Plotinischen Aufrisse nicht zu übersehen. Es mag wohl zwischen den Richtungen im Neuplatonismus ein ähnliches Verhältnis bestanden haben wie zwischen den Richtungen etwa innerhalb der Valentinianischen Gnosis.

1189. Damasc., Vita Isid. 228.

1190. Damasc., Vita Isid. 226, 229.

1191. Damasc., Vita Isid. 34.

1192. Damasc., Vita Isid. 221.

1193. Socr., Hist. eccl. 7, 15.

1194. 78, S. 3 ff.

1195. Phot., 463 b 30 ff.

1196. Phot., 460 b 23 ff.

1197. Phot., 465 a 16 ff.

1198. Co. Manich. c. 1; c. 16; c. 24.

1199. Polyb., VI, 11—18, 41, 42 (über die Systematik im römischen Kriegswesen); 56 (Redlichkeit aus Götterfurcht); 43—50 (Vergleich der römischen mit verschiedenen griechischen Verfassungen, mit dem Ergebnis, daß für ein Weltreich bloß die römische Verfassung eingerichtet ist); I, 63 (Die Römer verdanken ihre Herrschaft nicht dem Glücke, sondern der Verfassung). — Zu dem folgenden Abschnitt vgl. H. Eibl, *Metaphysik u. Geschichte*, 1913, S. 219 ff. u. Fr. Klinger, *Rom als Idee, Die Antike*, Heft 3.

1200. Livius unterscheidet griechisch-nationale Historiker (IX, 17 ff.) und partherfreundliche (IX, 18, 36); ähnlich Dionysios von Halikarnaß (Arch. I, 4). Timagenes gehört zu der ersten Gruppe; vgl. E. Schwartz bei Pauly-Wissowa, *Art. Curtius*.

1201. Justin., 41, 1. 1.

1202. H. Eibl, *Met. u. Gesch.*, S. 227, 230; Fr. Klinger, *Rom als Idee*, S. 21 ff.

1203. Den großartigsten Ausdruck hat Augustus selbst seiner Konzeption einer von Rom ausstrahlenden Weltherrschaft gegeben in dem Monumentum Ancyranum. Über den literarischen Charakter dieses Werkes ist ein vergeblicher Streit geführt worden, denn es ist ein Unikum. Will man es in eine Reihe einordnen, so paßt es am besten in die der historischen Inschriften großer Herrscher des ägyptischen, babylonischen und iranischen Kulturkreises. Ob Augustus selbst bestimmte, daß diese ausführliche Inschrift außer in Rom noch in einer Stadt des Ostens aufgestellt werde, ist ungewiß; aber ihrem Sinne nach gehört sie auch dorthin. Daß Rom Mittelpunkt einer Welt sei, beweisen die Gesandtschaften fernabgelegener Völker des Ostens (*Monum. Anc.* § 31).

1204. G. Ferrero, *Der Untergang der Zivilisation des Altertums*, deutsch von E. Kapff, 1922, S. 17 ff.

1205. *Epod.* 7, 9.

1206. *Od.* IV, 15, 7.

1207. *Od.* II, 1, 30.

1208. *Od.* III, 3, 37.

1209. *Aen.* VI, 847—853.

1210. *Met.* XV, 153 ff., 176 ff.

1211. *Met.* XV, 431, ff.

1212. *Annal.* III, 26.

1213. *Dial.* 16, 17.

1214. *Hist.* I, 38.

1215. *Hist.* IV, 74.

1216. *Ann.* II, 88.

1217. XXXI, 161, 164; XXX, 71.

1218. H. v. Arnim, *Leben und Werke des Dion von Prusa*, S. 462 ff., 488 f.

1219. *Aristides ed.* Dindorf, S. 338.

1220. *A. a. O.*, S. 346.

1221. *A. a. O.*, S. 338.

1222. *Co. Ce.* I, 1; VIII, 21.

1223. *Co. Ce.* II, 1 ff.; von Kelsos wiederholt V, 33, 51.

1224. *Co. Ce.* I, 28, 62; II, 5, 12, 31.

1225. *Co. Ce.* II, 55.

1226. *Co. Ce.* II, 5—13; 28—32; 33—46.

1227. *Co. Ce.* III, 5—16.

1228. Co. Ce. VIII, 44, 50, 65.
1229. Co. Ce. VIII, 49.
1230. Co. Ce. IV, 62, 69, 70.
1231. Co. Ce. IV, 74.
1232. Co. Ce. IV, 14, 18.
1233. Co. Ce. III, 41, 42; IV, 2—7; VI, 72 f.
1234. Co. Ce. IV, 78 f., 81, 83 f., 86, 88, 99.
1235. Co. Ce. VII, 3; VIII, 45; VI, 80; besonders III, 31—33.
1236. Co. Ce. VII, 35.
1237. Co. Ce. III, 1, 3, 22.
1238. Co. Ce. I, 6.
1239. Co. Ce. VIII, 60.
1240. Co. Ce. IV, 3, 12, 15, 16, 18; VII, 53.
1241. Co. Ce. I, 2, 14.
1242. Co. Ce. VIII, 49, 51; III, 16.
1243. Co. Ce. VIII, 68.
1244. Co. Ce. VIII, 21; er gibt aber selbst zu, daß man dem Gewissen mehr folgen müsse als der Staatsgewalt (VIII, 60) und vergleicht die Lage der Christen mit der des Sokrates (I, 3).
1245. Vit. Apoll. I, 4, 5, 6.
1246. A. a. O. I, 7.
1247. A. a. O. I, 11.
1248. A. a. O. I, 2.
1249. A. a. O. I, 29 ff.
1250. A. a. O. II, 26.
1251. A. a. O. III, 16, 17.
1252. A. a. O. III, 16.
1253. A. a. O. III, 3, 19; Apollonios tadelt die Homerische Mythologie V, 14.
1254. A. a. O. III, 19.
1255. A. a. O. IV, 2 ff. Man vergleiche über die Tierversunft das von Kelsos und Porphyrios Gesagte.
1256. A. a. O. IV, 10, 25.
1257. A. a. O. IV, 16.
1258. A. a. O. V, 33—36.
1259. A. a. O. VI, 11 ff.
1260. A. a. O. VI, 19.
1261. A. a. O. VIII, 31.
1262. A. a. O. VI, 21.
1263. A. a. O. IV, 38—44.
1264. A. a. O. VII, 34; VIII, 5, 12.
1265. A. a. O. VIII, 28.
1266. Harnack vermutet in den christenfeindlichen Fragmenten bei Makarios Magnes ein Exzerpt aus Porphyrios (Texte u. Untersuch. III, 7). Die folgenden Zitate beziehen sich auf die Stellen bei Makarios Magnes. Sympathie mit dem jüdischen Gesetz: III, 30, 33, 34; IV, 7, 8, 10, 19, 21, 23. Ebenso Porph., De abst. IV, 11—15.
1267. 14, S. 611.
1268. Mak. Magn., III, 1 (T. u. U. III, 7, S. 33).
1269. A. a. O. IV, 6, 7, 24. (Auferstehung von den Toten.)
1270. A. a. O. IV, 20, 21, 24.
1271. A. a. O. III, 4.
1272. A. a. O. III, 4.
1273. Ad. Aneb. 2—4.

1274. A. a. O. 6—9.
1275. A. a. O. 32—34.
1276. A. a. O. 35.
1277. A. a. O. 16—21.
1278. A. a. O. 23 ff.
1279. A. a. O. 26.
1280. A. a. O. 27.
1281. A. a. O. 28.
1282. A. a. O. 39—43.
1283. A. a. O. 44.
1284. A. a. O. 46.
1285. De myst. Aeg. 1, 1—3.
1286. A. a. O. 1, 5.
1287. A. a. O. 1, 4.
1288. A. a. O. 1, 8.
1289. A. a. O. 7, 1—5.
1290. A. a. O. 8, 1, 2.
1291. A. a. O. 8, 3.
1292. A. a. O. 1, 11.
1293. A. a. O. 6, 7.
1294. A. a. O. 1, 11.
1295. A. a. O. 1, 19.
1296. A. a. O. 1, 20.
1297. A. a. O. 2, 1 f.
1298. A. a. O. 3, 1—3.
1299. A. a. O. 3, 4.
1300. A. a. O. 3, 5.
1301. A. a. O. 3, 11—15.
1302. A. a. O. 3, 13.
1303. A. a. O. 3, 17.
1304. A. a. O. 3, 18—22.
1305. A. a. O. 3, 27.
1338. Er zitiert hier den Satz des Sallust: ταῦτα ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δ' αἰεὶ (Or. 5, 171 D).
1339. Or. 4, 152 D.
1340. Alex. in Met. I, 9, 992 b 9—11 (Scholia in Met. 583 b 6).
1341. Es war dies auch die von den meisten Systematikern angenommene Tradition seit Porphyrios, vielleicht schon seit Ammonios Sakkas; einzelne freilich hielten an dem Unterschied der beiden Systeme fest, so Syrianos (14, S. 625).
1342. Asklepios in Met. I, 9, 990 b 9 (Schol. 562 b 10 ff.); Alexander (Schol. 562 a 26) bemerkt, daß Aristoteles sich hier zu den Platonikern rechne (er sage: „wir“), daß er also nicht eine fremde Ansicht bekämpfe, sondern seine eigene prüfe.
1343. Met. I, 9, 990 b 9 ff.
1344. Ebenda: αἰσθητὰ αἰδία.
1345. Die οὐσία wäre dann getrennt von den Dingen, deren Wesen erkannt werden soll.
1346. τρίτος ἄνθρωπος: Met. I, 9, 990 b 17 f.
1347. κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς.
1348. Schol. 574 a 32.
1349. In Metaph. I, 987 b 8 ff. (Schol. 548 b 12; 562 b 38).
1306. A. a. O. 3, 28 f.
1307. A. a. O. 4, 1—3.
1308. A. a. O. 5, 1—9.
1309. A. a. O. 5, 14—17.
1310. A. a. O. 5, 20.
1311. A. a. O. 5, 23.
1312. A. a. O. 5, 24.
1313. A. a. O. 8, 6.
1314. A. a. O. 8, 8.
1315. A. a. O. 9, 1; 2.
1316. A. a. O. 9, 6.
1317. A. a. O. 9, 7—9.
1318. A. a. O. 10, 1—3.
1319. A. a. O. 10, 7.
1320. De diis et mundo 1.
1321. A. a. O. 2, 3.
1322. A. a. O. 4.
1323. A. a. O. 5.
1324. A. a. O. 6.
1325. A. a. O. 7.
1326. A. a. O. 8.
1327. A. a. O. 10.
1328. A. a. O. 10.
1329. A. a. O. 11.
1330. A. a. O. 12.
1331. A. a. O. 13.
1332. A. a. O. 17.
1333. A. a. O. 14, 15, 16.
1334. A. a. O. 18.
1335. A. a. O. 19.
1336. A. a. O. 20.
1337. A. a. O. 21.

1350. In Met. I, 990 b 16 (Schol. 566 b 29).

1351. Schol. 562 b 10 ff.

1352. In Met. I, 9, 990 b 17 (Schol. 562 b 38; 567 a 41; 568 b 4).

1353. Ebda., 572 a 21 ff.

1354. Ebda., 568 b 33 ff.

1355. Ebda., 562 b 38. Die Stelle ist eine der wenigen in der antiken Literatur, in denen das Bewußtsein zwar mit einem räumlichen Gleichnis, aber immerhin umschrieben wird: die Natur hat wohl die schöpferischen Begriffe in sich, οὐ μέντοι γε ἐπιστρέφουσα πρὸς ἑαυτήν, „sich nicht zu sich selbst wendend“.

1356. Schol. 568 b 33 ff. ἐκεῖ (beim Demiurgen) sind die Ideen τῷ πάντα ποιεῖν, ἐνταῦθα δὲ (in der sinnlichen Welt) τῷ πάντα γίνεσθαι, ἡ δὲ ψυχὴ δέχεται πάντα ἐκείθεν (aus der geistigen Welt); τὰ δὲ ἐπὶ πολλοῖς (universalia in rebus) καὶ ὑστερογενῇ (das heißt nicht: universalia post res, sondern es bezieht sich darauf, daß die Wesenheiten innerhalb der geschaffenen Welt später sind als das schaffende Prinzip). ἐνταῦθα φαντασία ἐστὶ· οὔτε γάρ ἐνθάδε (sic!) ἐν τοῖς πολλοῖς τὰ καθ' ἕκαστον ὑπάρχει. ἔχουσιν οὖν καὶ ὁ θεὸς καὶ ἡ ψυχὴ καὶ ἡ φύσις τοὺς λόγους. ἀλλ' ὁ μὲν θεὸς ἔχει αὐτοὺς καὶ γνωστικούς καὶ δημιουργικούς, ἡ δὲ ψυχὴ γνωστικούς, ἡ δὲ φύσις δημιουργικούς.

Es ist befremdlich, daß die Darsteller der antiken Philosophie auf das im Mittelalter so vielerörterte Universalienproblem gar nicht eingehen, wodurch der Schein entsteht, als ob es im Mittelalter als etwas ganz Neues aufgetaucht wäre. Zur Lösung des Problems finden sich gewiß bei den neuplatonischen Kommentatoren zahlreiche Ansätze; es wäre eine dankenswerte Aufgabe, sie zu sammeln und zu ordnen. Bei dieser Gelegenheit möchte ich noch den Wunsch aussprechen, daß auch die neuplatonischen Gedanken über die zwei Probleme, deren Erfassung Augustins GröÙe ausmacht, nämlich über das Bewußtsein und über die Zeit, gesammelt würden; es würde dadurch klar, worin die Leistung Augustins liegt. Was das Problem der Zeit betrifft, so scheint sich aus einem Vergleich der Stellen über die Zeit Simplic., Cat. 89 a (Anm. 1164) und Simpl. in Aristot. Phys. IV, 223 a 21 (Schol. 393 b 3), in Arist. Phys. IV, 223 b 3 (Schol. 394 a 6 ff.) zu ergeben, daß die Neuplatoniker zu einer neuen Intuition der Zeit und ihres Verhältnisses zur Ewigkeit nicht vorgedrungen sind; das Überraschende, daß die Gegenwart die einzige Wirklichkeit ist, scheint sie nicht aufgeregt zu haben, obwohl dies Aristoteles gehnnt und Sextos Empeirikos klar ausgesprochen hatte (siehe oben S. 145). Was das Problem des Bewußtseins anlangt, so kamen sie über die Formel, daß der individuelle Nus am allgemeinen Nus teilhabe, und über die andere Formel, daß das erkennende Haben der Ideen ein auf sich selbst Zurückwenden des Nus, und zwar des göttlichen Nus, sei, nicht hinaus; die Seele als schöpferischer Mittelpunkt — diese Einsicht bricht bei ihnen nicht durch. —

Ich habe die Gedanken des Asklepios über das Universalienproblem näher betrachtet, nicht als ob sie die einzigen wären, sondern weil sie sich als Beispiel eignen. Allerdings scheinen sie klarer zu sein als die anderer Neuplatoniker, wenn man nach den von Zeller angeführten Stellen aus Syrian urteilen darf.

1357. Siehe Anm. 1355 und die Deutung des Kronosmythos durch Sallustios (s. o. S. 294, Anm. 1322). Doch ist bezeichnend, daß die Deutung des Mythos auf die „Reflexion“ des Nus als eine theologische, nicht all-

gemein metaphysische, also als eine für das göttliche Bewußtsein, nicht für das Bewußtsein überhaupt geltende angeführt wird. Den Begriff des Bewußtseins als Selbsterfassung hat eben Aristoteles mit dem Gottesbegriff verknüpft, und auch die Neuplatoniker blieben an diese Verknüpfung gebunden.

1358. Der Vergleich des deutschen Idealismus mit dem Neuplatonismus liegt so nahe, daß er schon oft gemacht worden ist. Gerade weil er sich förmlich aufdrängt, und namentlich die Ähnlichkeit zwischen den letzten Systematikern des Neuplatonismus und Hegel, dem abschließenden Systematiker des deutschen Idealismus, überrascht, pflegt man das Unterscheidende stärker zu betonen. Es soll darin liegen, daß die Entfaltung durch den dialektischen Prozeß bei den Neuplatonikern ein Abfall aus dem Einen in die vielfältige Welt, bei Hegel ein Aufstieg des absoluten Begriffes zu einem größeren Reichtum ist. Allein auch bei den Neuplatonikern ist die Emanation doch zugleich eine zunehmende Bereicherung an Inhalt, und bei Hegel ist die Bereicherung durch den dialektischen Prozeß doch auch eine Darstellungsform. (So urteilt Lasso in seiner Hegel-Ausgabe, Bd. V, Enzyklopädie S. XIV: „Hegel würde die Möglichkeit nicht bestritten haben, daß die Entwicklung von dem erfüllten Begriffe, dem in der Philosophie sich selbst erfassenden objektiven Geiste, ausgehend, stufenweise zu den einfacheren Bestimmungen hinuntersteigt.“) Der wesentliche Unterschied liegt darin, daß die Neuplatoniker ihren Begriff des objektiven Geistes, der noch nicht bereichert ist durch die Intuition vom subjektiven Geiste, der Tendenz nach auf die gesamte, in Wirklichkeit aber doch auf eine große religiöse Überlieferung, die aber in erster Linie Naturreligion ist, anwenden, Hegel seinen reicheren Geistesbegriff der Tendenz nach wohl auch auf das gesamte Wissen seiner an Wissen viel reicheren Zeit, in Wirklichkeit aber doch hauptsächlich auf eine durch die inzwischen abgelaufene Zeit ungeheuer bereicherte Geistesgeschichte. Gerade wenn man diesen Unterschied hervorhebt, wird von selbst die ungleich größere Ähnlichkeit hervortreten: die Neuplatoniker und Hegel erblicken die Offenbarung des Geistes vor allem in der Geistesgeschichte, viel weniger in der Natur. Darum ist auch der Vergleich Hegels mit Aristoteles nicht so einleuchtend, denn Aristoteles wendet seine teleologische Intuition in weitestem Umfang auf die Natur an. Gemeinsam hat Aristoteles mit den genannten Denkern nur die Kraft, eine Menge von Begriffen und Erkenntnissen systematisch in abschließender Weise zusammenzufassen. In dieser Hinsicht gleichen alle großen Systematiker einander. (So nennt Cousin, *Procli opera inedita*, 2. Aufl., Paris 1864, S. XVIII, Proklos den Aristoteles des alexandrinischen Mystizismus.) Lenkt man aber die Aufmerksamkeit auf das die einzelnen Denker beherrschende Interesse, so stehen einander Aristoteles und Leibniz nahe, andererseits die Neuplatoniker, die christlichen Theologen und die deutschen Idealisten.

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE IN EINZELDARSTELLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON GUSTAV KAFKA

Die mit einem Stern versehenen Bände sind bis Ende 1927 erschienen, die weiteren Bände werden in rascher Folge erscheinen.

Die Goldmarkpreise der weiteren Bändchen werden je nach dem Umfang sich zwischen M. 3.— und M. 5.— bewegen.

Ein Einheitspreis ließ sich leider nicht aufrechterhalten. — Jeder Band enthält eine Bildbeigabe.

- *1. DAS WELTBILD DER PRIMITIVEN. Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölkern, Prof. Dr. F. Gräbner, Bonn. (171 S.) M. 3.—, gebd. M. 3.50
- *2. INDISCHE PHILOSOPHIE: Prof. Dr. O. Strauß, Kiel. (288 S.) 1925. M. 4.—, Lwd. 5.50
- 3. PHILOSOPHIE DES JUDENTUMS: Prof. Dr. J. Guttman
- *4. DIE PHILOSOPHIE DES ISLAM in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients: Prof. Dr. Max Horten, Bonn. 8°. (385 S.) 1924. M. 4.50, gebd. M. 5.50
- *5. CHINESISCHE PHILOSOPHIE: Prof. Dr. H. Hackmann, Amsterdam. (408 S.) 1927. M. 9.—, Lwd. 11.—
- *6. DIE VORSOKRATIKER: Prof. Dr. Gustav Kafka, Dresden. 8°. (164 S.) 1921. M. 3.—, gebd. M. 3.50
- *7. SOKRATES, PLATON U. DER SOKRATISCHE KREIS: Prof. Dr. Gustav Kafka, Dresden. 8°. (160 S.) 1921. M. 3.—, gebd. M. 3.50
- *8. ARISTOTELES: Prof. Dr. Gustav Kafka, Dresden. 8°. (204 S.) 1922. M. 3.—, gebd. M. 3.50
- *9. DER AUSKLANG DER ANTIKEN PHILOSOPHIE und das Erwachen einer neuen Zeit: Prof. Dr. Gustav Kafka und Prof. Dr. Hans Eibl. 8°. (384 S.) 1928. M. 7.—, Lwd. 9.—
- *10. 11. AUGUSTIN UND DIE PATRISTIK: Prof. Dr. Hans Eibl, Wien. 8°. (462 S.) 1923. M. 5.50, gebd. M. 7.—
- 12. 13. THOMAS VON AQUIN UND DIE SCHOLASTIK: Prof. Dr. Paul Simon, Tübingen.
- *14. DIE PHILOSOPHISCHE MYSTIK des Mittelalters, von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance: Dr. Joseph Bernhart. 8°. (292 S.) 1922. M. 4.—, gebd. M. 5.—
- *15. DIE PHILOSOPHIE DER RENAISSANCE: Priv.-Doz. Dr. Aug. Riekel, Braunschweig. (208 S.) M. 4.—, Lwd. M. 5.50

- *16. 17. DESCARTES und die Fortbildung der Kartesianischen Lehre: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel. 8°. (228 S.) 1923. M. 3.50, gebd. M. 4.—
- *18. SPINOZA: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest. 8°. (180 S.) 1923. M. 3.—, Lwd. M. 4.50
- 19. LEIBNIZ: Prof. Dr. Mahnke, Marburg.
- *20. BACON und die Naturphilosophie: Prof. Dr. Walter Frost, Riga. (508 S.) 1927 M. 10.—, Leinen M. 12.—.
- *21. HOBBS und die Staatsphilosophie: Prof. Dr. Richard Hönigswald, Breslau. (210 S.) 1924. M. 3.—, gebd. M. 3.50
- *22. 23. LOCKE, BERKELEY, HUME: Prof. Dr. Rob. Reininger, Wien. 8°. (213 S.) 1922. M. 3.50, gebd. M. 4.—
- *24. DIE ENGLISCHE AUFKLÄRUNGSPHILOSOPHIE: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel. (184 S.) M. 3.50, gebd. M. 4.—
- *25. DIE FRANZÖSISCHE AUFKLÄRUNGSPHILOSOPHIE: Priv.-Doz. Dr. O. Ewald, Wien. (168 S.) 1924. Brosch. M. 3.—, gebd. M. 3.50
- *26. DIE DEUTSCHE AUFKLÄRUNGSPHILOSOPHIE: Prof. Dr. Frhr. Cayv. Brockdorff. Brosch. M. 3.50, Lwd. M. 5.—
- *27. 28. KANT, seine Anhänger und seine Gegner: Prof. Dr. R. Reininger. 8°. (313 S.) 1923. M. 4.—, gebd. M. 5.—
- *29. FICHTE: Prof. Dr. Heinz Heimsoeth, Königsberg. 8°. (224 S.) 1923. M. 3.50, gebd. M. 4.—
- 30. 31. SCHELLING und die romantische Schule: Dr. H. Knttermeyer, Bremen (im Druck).
- 32. 33. HEGEL und die Hegelsche Schule: Prof. Dr. W. Moog, Braunschweig.
- *34. SCHOPENHAUER: Prof. Dr. Heinr. Hasse, Frankfurt a. M. (512 S.) 1927. Brosch. M. 9.—, Lwd. M. 11.—
- *35. HERBART und seine Schule: Prof. Dr. G. Weiß, Jena. (264 S.) 1928. Preis brosch. M. 4.50, Lwd. M. 6.—
- *36. FECHNER UND LOTZE: Prof. Dr. Max Wentscher, Bonn. (208 S.) M. 4.—, Lwd. M. 5.50
- *37. NIETZSCHE: August Vetter, Diessen. (336 S.) 1927. Brosch. M. 6.—, Lwd. M. 7.50
- 38. DER MATERIALISMUS des 19. Jahrhunderts: Prof. Dr. Aug. Gallinger, München.
- 39. COMTE und der Positivismus: Prof. Dr. H. Henning, Danzig.
- 40. MILL und der Empirismus: Prof. Dr. Kurt Huber, München.

1923 erschien

HANDBUCH DER VERGLEICHENDEN PSYCHOLOGIE

Unter Mitarbeit von R. Allers (Wien), A. Fischer (München),
Fr. Giese (Halle), M. H. Göring (Gießen), H. W. Gruhle (Heidel-
berg), H. Gutzmann (Berlin), O. Lipmann (Berlin), R. Müller-
Freienfels (Berlin), G. Runze (Berlin), S. de Sanctis (Rom),
R. Thurnwald (Halle)

Herausgegeben von
GUSTAV KAFKA, MÜNCHEN

3 Bände mit 24 Tafeln und vielen Abbildungen im Text,
brosch. M. 36.—, in Halbmoleksin mit Ecken gebd. M. 45.—

Jeder Band und jede Abteilung ist auch einzeln käuflich. In den Sonder-
ausgaben der einzelnen Abteilungen enthält jeweils die erste Abteilung
das paginierte Inhaltsverzeichnis, die letzte Abteilung das Sachregister des
dazugehörigen Bandes

BAND I: DIE ENTWICKLUNGSSTUFEN DES SEELENLEBENS
mit 12 Tafeln und Abbildungen im Text, brosch. M. 12.—, gebd. M. 15.—

- | | |
|--|-----------------|
| Abt. 1: Tierpsychologie von G. Kafka | brosch. M. 4.— |
| Abt. 2: Psychologie des primitiv. Menschen v. R. Thurnwald | brosch. M. 4.50 |
| Abt. 3: Kinderpsychologie von F. Giese | brosch. M. 4.50 |

BAND II: DIE FUNKTIONEN DES NORMALEN SEELENLEBENS
mit 6 Tafeln und Abbildungen im Text, brosch. M. 12.—, gebd. M. 15.—

- | | |
|---|----------------|
| Abt. 1: Psychologie der Sprache von H. Gutzmann | brosch. M. 2.— |
| Abt. 2: Psychologie der Religion von G. Runze | brosch. M. 2.— |
| Abt. 3: Psychologie der Künste von R. Müller-Freienfels | brosch. M. 4.— |
| Abt. 4: Psychologie der Gesellschaft von A. Fischer | brosch. M. 3.— |
| Abt. 5: Psychologie der Berufe von O. Lipmann | brosch. M. 2.— |

BAND III: DIE FUNKTIONEN DES ABNORMEN SEELENLEBENS
mit 2 Tafeln und Abbildungen im Text, brosch. M. 12.—, gebd. M. 15.—

- | | |
|---|-----------------|
| Abt. 1: Psychologie des Abnormen von H. W. Gruhle | brosch. M. 4.50 |
| Abt. 2: Kriminalpsychologie von M. H. Göring | brosch. M. 2.— |
| Abt. 3: Psychologie des Traumes von S. de Sanctis | brosch. M. 2.50 |
| Abt. 4: Psychologie des Geschlechtslebens von R. Allers | brosch. M. 4.50 |

Wie kein lebender Psychologe imstande gewesen wäre, dieses monumentale Werk zu
verfassen, so dürfte auch keiner in der Lage sein, es nach allen seinen Teilen als wirk-
licher Sachverständiger zu beurteilen, indessen bürden die Namen der Verfasser schon
durchweg für Arbeiten, die dem heutigen Stand der Forschung entsprechen, wohl auch
da und dort Neues bieten. Abbildungen unterstützen mehrfach die Darstellung. Die
Ausstattung ist eine geradezu vorbildliche. Für jede wissenschaftliche Bibliothek und
jeden Psychologen dürfte es unentbehrlich sein, aber nach Inhalt und Art der Dar-
stellung verdient es auch in den Kreisen der Gebildeten weite Verbreitung.

„Zeitschrift für Psychologie“, 1923.